ZEITSCHRIFT FÜR BUDDHISMUS

HERAUSGEGEBEN VON OSKAR SCHLOSS, MÜNCHEN-NEUBIBERG
SCHRIFTLEITUNG: PROFESSOR DR. WILHELM GEIGER, MÜNCHEN

4. Jahrg. Heft 7/12 Juli/Dezember 1922

Buddha und Mahāvīra, die beiden indischen Religionsstifter

Von Ernst Leumann

(Fortsetzung von Heft 4/6)

6. Die zwölfteilige Ursachenkette

Also das Weltleid und nur das Weltleid hat unsern Buddha im Innersten bewegt; von ihm aus fand er sich nach asketischer Einseitigkeit zurecht in einem edlen Mittelweg mönchischen Lebens. Und als ein gedanklicher Niederschlag dieser Entwicklung formte sich ihm das System der vier edlen Wahrheiten, wo die Ursache alles Leidens im Durst, im Lebenshunger, erkannt und der Pfad zur Aufhebung alles Leidens in einem achtfach geläuterten Leben gefunden wird. Wie ein begrifflicher Unterbau für die Forderung des geläuterten Lebens erschienen uns so die vier edlen Wahrheiten. Und weil wir beigefügt haben, daß dieser Unterbau selber wieder einen Unterbau bekommen habe, so liegt uns nun noch ob, auch von diesem tiefer dringenden Gedankenfundament zu sprechen.

Es handelt sich um eine *zwölfteilige Ursachenkette*, die den *Durst*, der zuvor die letzte Ursache des Leidens gebildet hatte, zurückverfolgt bis auf eine allerletzte Ursache, als welche die *A-vidyā* ‚das Nichtwissen‘ erscheint.

So könnten wir den Eindruck bekommen, wir würden nun vom Gebiete des *Willens*, dem der Durst angehört, hinübergewiesen in das der *Anschauung*, dem sich das Nichtwissen unterstellt. Nicht mehr der *Wille*, das unersättliche Verlangen, wäre jetzt als die primäre Innenfunktion aller Organismen anzusehen, sondern das Nichtwissen d. h. das falsche oder unerleuchtete *Anschauen*

oder Vorstellen, das jenen Willen auslöst. In Wahrheit dreht sich aber die Frage gar nicht darum, ob ‚ein blinder Wille' (der Durst) oder ‚ein blindes Vorstellen' (das Nichtwissen) das Prius sei. Buddha's Gedankengang ist einfach folgender:

> Ein blinder Lebenswille, der Durst, bannt die Organismen in den unseligen Weltlauf, den Saṃsāra. Unsere Aufgabe ist es, sehend d. h. der Nichtigkeit des Durstzieles, des Weltlaufs, bewußt zu werden, damit wir auf Grund dieser Erkenntnis, der Bōdhi, uns jenes Lebenswillens erwehren und in edler Zurückhaltung bei teilnehmendem Wohltun unsern Frieden finden können.

Also nur das Sehendwerden — das Erwachen, die Erkenntnis, die Bōdhi, das Wissen — führt zur Bändigung und Aufhebung des blinden Lebenswillens, der naiven Lebenslust. Daher wird in der zwölfteiligen Ursachenkette jenem Lebenswillen, jener Lebenslust, noch ein letzter Begriff, ‚das Nichtwissen', als selbstverständliche Voraussetzung unterstellt. Wir unsererseits können diesen Begriff ebensogut, wie wir es soeben schon getan, in die Worte ‚blind' oder ‚naiv' kleiden, d. h. epithetisch beifügen, weil Buddha nichts anderes darunter versteht, als was wir mit der Blindheit des Lebenswillens, mit der Naivität der Lebenslust meinen.

Bekanntlich müssen wir auch sonst öfter Begriffe, die im Indischen substantivisch erscheinen, durch Adjektiva zum Ausdruck bringen. Heißt es dort ‚ein Anderes von Dorf, ein Juwel von Pferd, Verschiedenheiten von Buch', so bei uns ‚ein anderes Dorf, ein prächtiges Pferd, verschiedene Bücher'. Also wenn dem Durst als letzte Voraussetzung ein Nichtwissen untergeschoben wird, so wird daraus bei uns kurzweg ein unwissender Durst d. h. ein blinder Lebenswille, eine naive Lebenslust.

Aber freilich hat es nun doch seine tiefe Berechtigung, wenn Buddha den Begriff des Nichtwissens nicht einfach adjektivisch koordiniert, sondern substantivisch isoliert und zum allerersten Glied seiner Ursachenkette macht. Dieses Nichtwissen bekommt nämlich bei ihm einen ganz besondern Sinn, es füllt sich mit einem positiven Inhalt, wird das, was auch *satkāya-dṛṣṭi* ‚Wirklichkeitsglaube' heißt. Das Nichtwissen konsolidiert sich zu dieser Vor-

stellung als Gegensatz zur Erkenntnis. Denn die Erkenntnis ist nach Buddha soviel wie Unwirklichkeitsglaube: sie weiß, daß alles eitel, alles scheinhaft ist, alles nur dem Unwissenden wesenhaft vorkommt. ‚Irrealismus' müssen wir diese Weltanschauung Buddha's heißen; es ist die Überzeugung von der Irrealität alles Seins, eine Überzeugung, die dem Sein die Realität abspricht, weil es leidhaft und vergänglich ist. Und Buddha stellt sich mit diesem Irrealismus in Wahrheit nicht bloß in Gegensatz zu dem naiven ungebildeten (oder unverbildeten) Denken, welches die Welt ohne Weiteres als das Reale ansieht oder hinnimmt: ein Denken, das er gewiß zunächst unter dem Nichtwissen verstanden haben will, — sondern er lehnt von seinem Irrealitätsstandpunkt aus auch alle Positivisten unter den Philosophen ab, alle Denker, die (wie etwa Mahāvīra in seiner Ontologie, von der wir sprachen) letzte Prinzipien d. h. letzte Wirklichkeiten (*astikāya = satkāya*) annehmen, die der Welt zugrunde lägen.

So erweist sich uns denn Buddha doch als ein kritischer Philosoph, kritisch gegenüber einer gedankenlosen Weltsicherheit und kritisch gegenüber aller konstruktiven Philosophie. Ungleich den brahmanischen Denkern, die allen Unvollkommenheiten der Zeitlichkeit zutrotz auf das Ewige bauten, hat Buddha bei seiner außerordentlichen Weltleid-Empfindlichkeit selbst zum Ewigen kein deutliches Vertrauen fassen können und es auf sich beruhen lassen. So sieht er nur die leidvolle Zeitlichkeit vor sich, und indem er sich nach Möglichkeit aus derselben zurückzieht und sie als etwas Unwirkliches, Schattenhaftes, Traumhaftes bezeichnet, führt er in gedankenvollen Predigten und Gesprächen viel Volk aus der Weltbefangenheit heraus und dem Nirvāṇa entgegen, das Niemand soll erforschen wollen.

Nach diesen Darlegungen sind uns Anfang, Mitte und Ende der zwölfteiligen Ursachenkette schon völlig vertraut und verständlich. Denn das erste Glied der Kette heißt Nichtwissen, das achte heißt Durst, und das elfte und zwölfte umfassen das Leiden, wie es in der ersten der vier edlen Wahrheiten definiert worden ist. Beschränken wir uns also auf Anfang, Mitte und Schluß, so besagt die Ursachenkette:

aus dem Nichtwissen entsteht der Durst,
und aus dem Durst entsteht das Leiden,

was nach allem, was ausgeführt worden ist, bedeutet:

> Der törichte Glaube an die Wirklichkeit bringt es mit sich, daß man sich ihr voll Verlangen hingibt.
>
> Aber weil sie nichts Bleibendes bietet, so ist die Folge des Weltverlangens eine eitle Weltverstricktheit mit Wehen und Weinen, mit Krankheit und Kummer, mit Not und Tod.

Wir haben nun noch die Zwischenglieder der Ursachenkette ins Auge zu fassen, die sechs Glieder zwischen Anfang und Mitte und die zwei Glieder zwischen Mitte und Schluß. Die ersten heißen:

2. die Dispositionen,
3. das Erkennen,
4. Name und Körperlichkeit,
5. die sechs Sinnesgebiete: zu den fünf Sinnen kommt bei den Indern ‚ein innerer Sinn' (das *manas*) hinzu,
6. die Berührung,
7. die Empfindung.

Indem jedes Glied auf dem vorhergehenden ruht, ergeben sich hier bei Mitbeachtung der beiden Rahmenglieder 1 und 8 die folgenden Feststellungen:

> Aus dem Nichtwissen entstehen die Dispositionen, aus diesen das Erkennen, aus diesem Name und Körperlichkeit, aus Name und Körperlichkeit die sechs Sinnesgebiete, aus diesen die Berührung, aus dieser die Empfindung und daraus der Durst.

Hiemit wird die vom Nichtwissen zum Durst führende Strecke individuellen Werdens in eine Anzahl von Teilstrecken zerlegt, die uns den ganzen Hergang psychologisch und physiologisch verständlich machen sollen. Und da findet denn Buddha — wir wollen nun seine Gedankenfolge europäisch formulieren —, daß auf Grund der noch unerleuchteten Weltverstricktheit als Urbeginn eines Individuums zuerst die entsprechenden ‚Dispositionen' entstehen. Die Dispositionen sodann führen zum allgemeinen ‚Erkennen', d. h. zum einfachsten Identifizierungs- und Unterscheidungsvermögen, das eine psychische Kontinuität herstellt und vielleicht als ‚Urbewußtsein' bezeichnet werden mag. Aus diesem Vermögen wieder erwächst die Differenzierung in ‚Name und Körperlichkeit', womit das Individuum für sich als Körperlichkeit und für die Außen-

welt als Name fixiert ist. Und zur Differenzierung in Name und Körperlichkeit kommen bei weiterer Entfaltung des Individuums ‚die sechs Sinnesgebiete' hinzu, d. h. die sinnlichen Entsprechungen zwischen Individuum und Außenwelt, zwischen Gesicht und Sichtbarem, zwischen Gehör und Hörbarem usw. Diese Entsprechungen aber ergeben die ‚Berührung', d. h. die sinnliche Beeinflussung durch die Außenwelt, eine Beeinflussung, welche ‚Empfindung' bewirkt, die ihrerseits das Verlangen nach Wiederholung und Dauer, d. h. den ‚Durst', den Lebenshunger, wachruft.

Das zum Lebensdurst führende psychophysische Werden, wie es da zergliedert ist, kann uns im Einzelnen nicht völlig klar werden. Buddha kombiniert eben in seiner Deduktion mit Begriffen, die uns auch geläufig sind, solche von etwas schwebender Art, die ihm die indische Philosophie geboten hat und unter denen das altüberlieferte Begriffspaar ‚Name und Körperlichkeit' oder ‚Name und Form' noch den Stempel primitiver Abstraktion an sich trägt.

Einfacher steht es mit dem, was uns von der zwölfteiligen Ursachenkette noch zu besprechen übrig bleibt. Die letzten vier Glieder der Reihe lauten:

9. das Haften,
10. das Werden,
11. die Geburt,
12. Alter und Tod, Schmerz und Klagen, Leid, Kümmernis und Verzweiflung.

Gemeint ist, daß der Durst (8) ein ‚Haften' herbeiführt, d. h. ein sich Festklammern an den Gegenständen oder Zielen des Durstes. Und weil diese Festgeklammertheit notwendig das Individuum im Saṃsāra gefangen hält, so ist es damit zu neuem ‚Werden' verurteilt, weshalb eine neue ‚Geburt' erfolgt samt den weitern Leiden des Daseins, als da sind ‚Alter und Tod, Schmerz und Klagen und dergleichen'.

Damit haben wir uns die zwölfteilige Ursachenkette, soweit es angeht, deutlich gemacht. Buddha selber hat (wie wir unten p. 67_{17} f. sehen werden) die Empfindung gehabt, daß seine umständliche Deduktion für Viele kein geeigneter Lehrgegenstand sein würde. Darum hat er sie innerhalb der vier edlen Wahrheiten auf ein Minimum beschränkt und dafür da die Aufmerksamkeit vor allem

auf den edlen achtteiligen Pfad, der aus dem Leiden herausführt, hingelenkt. Und so gelten denn auch der buddhistischen Überlieferung die vier edlen Wahrheiten und nur diese als das wahrhaft Bedeutende und Entscheidende in Buddha's Heilslehre. Wir sind unsererseits bis in die zwölfteilige Begriffsfolge vorgedrungen, weil wir — ausgehend von Mahāvīra's Schonung und Buddha's Mitleid — den ganzen Lehrstoff überschauen wollten, der mit einer Schonung und jenem Mitleid in Zusammenhang steht. Dabei sind wir der großen Kluft, die unsere beiden hervorragenden Persönlichkeiten trennt, noch viel mehr als früher inne geworden. Auch in ihrer philosophischen Veranlagung, so zeigte sich, gehen sie völlig auseinander: ist der eine konstruktiv, so der andere kritisch, — sucht der eine sein Weltbild zu weiten und in freier Vision abzurunden, so der andere das seinige zu beschränken und gedanklich zu sichern.

Doch nicht mit diesem Widerstreit im philosophischen Verhalten unserer Religionsstifter wollen wir den Hauptteil der ihnen gewidmeten Schrift beschließen, auch nicht die übrigen Gegensätze, die wir an den Männern gewahr wurden, noch einmal hervorheben. Vergegenwärtigen wir uns an dieser Stelle vielmehr das, was sie einigt, was ihnen gemeinsam ist. Schätzen wir in Buddha und Mahāvīra zwei geistige und geistliche Führer einer vorchristlichen Kulturperiode, Männer, die uns glücklicherweise gleich klar und bestimmt erkennbar werden aus reichen Literaturen, die auf Grund ihrer Predigten und sonstigen Anregungen innerhalb der Mönchsgenossenschaften, die sie gründeten, sich von Anfang an zu bilden begannen und die in den Hauptwerken bis auf die Gegenwart fortleben und fortwirken. Freuen wir uns, daß in den beiden Wortführern eine frühzeitige Gedankenentwicklung, die im Veda, ja in der altindogermanischen Religiosität wurzelt, zur zweifachen sich gegenseitig ergänzenden Aussprache gelangt ist. Was unsere Denker geleistet, soll nicht bloß ihren zahllosen Bekennern zugute gekommen sein und weiter zugute kommen, sondern als Ausstrahlung früh-indogermanischen und zugleich alt-asiatischen Geistes uns allen wert sein und wert bleiben, da wir doch über Familie und Nation hinaus uns in der ganzen Menschheit verankert wissen und darum aller Lichtpunkte ihrer Entwicklung gerne gedenken werden. Die Lichtpunkte, die uns Indien

liefert — vor allem die drei Religionen: die vedisch-brahmanische, die buddhistische und die Jaina-Religion —, werden die Lichtpunkte des griechisch-palästinischen Altertums, die Gestalten von Homer, Plato und Aristoteles, von Moses und Christus, niemals überstrahlen; aber sie beleuchten neue Gebiete, sie bringen neue Färbungen und sie steigern die allgemeine Helle, die unser Geist fordert und braucht und selber zu fördern berufen ist. Neben den uns vertrauteren Lichtspendern des vorderasiatisch-europäischen Altertums verdienen diejenigen einer ferneren Zone auch ihre Stätte im Gedächtnis der Kulturwelt; — denn der uns vertrauteste hat gesagt: ‚in meines Vaters Hause sind viele Wohnungen‘.

Zwei indisch-christliche Parallelen

Gleiche Ursachen — gleiche Wirkungen. Indem das menschliche Gemüt sich auf gewisse Vorstellungen und gewisse Ziele einstellt, wird es bei allem Wechsel der Zeiten und der Gegenden doch auf gewisse Gleichmäßigkeiten verfallen. Immer wird die religiöse Stimmung nicht bloß ein innerliches Vertrauen, innerliche Gehobenheit empfinden, sondern sich auch nach außen betätigen in Leistungen, die der Gehobenheit entsprechen; sie wird zu Darbringungen und Wohltun führen, zur Befolgung von Gelübden und Geboten. Und nicht bloß das; auch die Sprache, die Ausdrucksweise, nimmt besondere Formen an und bewegt sich in entsprechenden Bildern. So kommt es denn, daß wir selbst in Religionen, die keinen geschichtlichen Zusammenhang mit einander haben, allerlei Übereinstimmungen allgemeiner Art antreffen, ja, daß sogar recht spezielle und scheinbar rein individuelle Züge da und dort gleichmäßig auftreten. Wir mögen dann von Parallelen reden, insbesondere, wenn die Ähnlichkeiten von mehr oder weniger überraschender Art sind. Es sind nun zwei solcher Parallelen, die ich hier noch vorlegen möchte, zwei indisch-christliche Parallelen, von denen die eine eine gedankliche Berührung zwischen *Mahāvīra* und Christus, die andere eine solche Berührung zwischen *Buddha* und Christus herstellt.

Im Kanon von Mahāvīra's Religion, also im Jaina-Kanon, gibt es einen Text, der den Titel ‚Gleichnisse und Predigten‘ führt: *Nāyā-Dhammakahāo.* Er enthält offensichtlich, nicht dem genauen Wort-

laut nach, aber dem Inhalt nach, Ansprachen, die Mahāvīra bei verschiedenen Gelegenheiten gehalten hat, Ansprachen, in denen neben andern Lehrstoffen allerlei Gleichnisse entwickelt werden. Und zwar entspricht nun das siebente Stück des Textes, ein Gleichnis betitelt *Rōhiṇī* ‚die Wachsende' — in unserm Zusammenhang besser 'die Mehrerin' zu übersetzen —, dem neutestamentlichen Gleichnis von den anvertrauten Pfunden. Es ist zu einer ziemlich breiten Erzählung ausgestaltet und lautet in Kürze wie folgt (ich halte mich hier an die Dissertation meines einstigen Zuhörers Wilhelm Hüttemann, der leider im Krieg geblieben ist: 'die Jñāta-Erzählungen' Straßburg 1907):

Mahāvīra's Gleichnis von den anvertrauten Körnern

In Rājagṛha wohnte zur Zeit des Königs Śreṇika ein Kaufmann Dhana, der vier Schwiegertöchter hatte. Eines Tages kam er auf den Gedanken, den Charakter dieser Frauen — besonders bezüglich ihrer haushälterischen Sorgfalt und ihres wirtschaftlichen Talentes — auf die Probe zu stellen. Deshalb gab er jeder von ihnen fünf Reiskörner mit dem Auftrage, dieselben solange sorgfältig aufzubewahren, bis er sie wieder zurückverlange. Jede Schwiegertochter verhält sich anders zu diesem Gebot. Die älteste, 'die Verschwenderin' Ujjhikā, nimmt es am leichtesten; sie sagt sich: in der Vorratskammer meiner Eltern liegen viele Reiskörner; warum soll ich mir die Mühe der Aufbewahrung machen? wenn sie zurückverlangt werden, zeige ich fünf andere vor. Mit solchen Gedanken warf sie die Körner weg. Die zweite Schwiegertochter, Bhogavatī 'die Genußsüchtige', dachte ähnlich und verzehrte den Reis. Die dritte, Rakṣikā 'die Sparsame', wickelte die Körner sorgfältig ein und hob sie in ihrem Kleinodienkästchen unter dem Kopfkissen auf. Die vierte aber, Rōhiṇī 'die Mehrerin', säte die Körner aus und erntete. Die Ernte wurde wieder ausgesät und wieder geerntet, bis nach fünf Jahren ein großer Vorrat von Reis gesammelt war.

Nun verlangte Dhana von seinen Schwiegertöchtern die anvertrauten Körner zurück.

Ujjhikā zeigte fünf andere Körner vor; aber alsbald wurde ihr Betrug durchschaut, sie mußte ihn eingestehen, und zur Strafe wurden ihr die Dienste des Aschenputtels im Hause auferlegt. —

Moral: Wer als Mönch oder Nonne die fünf großen Gebote nicht hält, sondern sie von sich wirft, der wird die entsprechende Strafe erleiden, wie diese Ujjhikā ‚die Verschwenderin'.

Auch Bhōgavatī wurde durchschaut und bestraft, aber ihre Strafe war geringer als die der Schwägerin, weil sie nicht aus Verachtung des Gebotes, sondern aus Genußsucht und Nachlässigkeit gefehlt hatte, und es wurden ihr die Arbeiten des Mahlens mit der Handmühle und der Speisebereitung aufgetragen. — Moral: Mönche oder Nonnen, welche die fünf großen Gebote vernachlässigen, müssen die Folgen tragen, wie diese Bhōgavatī ‚die Genußsüchtige'.

Rakṣikā hatte den Auftrag des Schwiegervaters wörtlich genau erfüllt; zur Belohnung wurde ihr die Aufsicht über das Hauswesen anvertraut. — Moral: Wer die fünf großen Gebote gewissenhaft beobachtet, der wird von Mönchen und frommen Laien gelobt und verehrt werden, wie diese Rakṣikā ‚die Sparsame'.

Rōhiṇī schnitt natürlich bei der Rechenschaftsablage am besten ab. Sie verlangte Fuhrwerk, um ihren Reis herbeizuschaffen, und unter großem Volksauflauf wurden die allmählich aufgespeicherten Vorräte angefahren. Nachdem der Zusammenhang aufgeklärt worden ist, überträgt Dhana dieser Schwiegertochter die unbedingte Autorität in allen Geschäften und Familienangelegenheiten und schenkt ihr unbeschränktes Vertrauen. — Moral: Wer sich nicht damit begnügt, die fünf großen Gebote zu halten, sondern sie weiter verbreitet, der wird in diesem Leben die Verehrung der Gläubigen genießen und dereinst die Erlösung erreichen, wie diese Rōhiṇī 'die Mehrerin'.

Unser Gleichnis ist, wie der Leser bemerken wird, sehr sorgfältig durchgeführt und mit allegorischen Frauennamen ausgestattet. Überhaupt werden Gleichnisse und auch alle sonstigen Darlegungen sowohl bei Mahāvīra wie bei Buddha, da beide eben gedanklich wohlgeschulte Männer waren, immer in voller Breite und in systematischem Aufbau vorgetragen. Auch lieben es die beiden Prediger — und zwar mehr noch Buddha als Mahāvīra —, gemäß der altindischen Lehrmethode eine sich wiederholende Situation oder Gedankenwendung in dieselben Worte zu kleiden, so daß oft eine auf uns, die wir die Variation gewöhnt sind, ermüdend wirkende Gleichmäßigkeit im Ausdruck entsteht, eine Gleichmäßigkeit, die gewiß

die Auffassung der indischen Zuhörer und ihre Festhaltung des Lehrstoffes im Gedächtnis sehr erleichtert hat. In unserm Fall kommt uns die schulmäßige Genauigkeit und Regelmäßigkeit in der Gestaltung des Gleichnisses umso mehr zum Bewußtsein, als zufällig das neutestamentliche Gegenstück von den Evangelisten etwas schwankend und unfertig überliefert ist, — ganz abgesehen davon, daß bereits Christus selbst es nicht mit der indischen Geregeltheit und Ausführlichkeit entwickelt haben kann.

Bei Matthäus ($25_{14\,ff.}$) gibt ein Mann, der über Land ziehen will, von seinen drei Knechten dem einen fünf Pfunde, dem andern zwei Pfunde, dem dritten ein Pfund, jedem nach seinem Vermögen; die beiden ersteren treiben Handel damit und erzielen Gewinn, der dritte vergräbt das Geld. Aber bei Lukas ($19_{12\,ff.}$) gibt ein Edler, der hinauszieht, um ein Reich zu erobern, seinen zehn Knechten je ein Pfund und sagt ‚Handelt, bis daß ich wiederkomme!' Als er wieder zurückkehrte, hatte der erste Knecht mit einem Pfund zehn erworben; er wird über zehn Städte gesetzt. Der zweite hat fünf Pfund erworben, er wird Herr über fünf Städte. Der dritte Knecht hat das Pfund in seinem Schweißtuche aufbewahrt und nichts damit erworben; diesem wird das Pfund genommen und dem ersten Knecht gegeben. Die übrigen Knechte werden nicht mehr erwähnt.

So bekommen wir bei Christus keine einheitliche Fassung des Gleichnisses. Vor allem bleibt die Zahl der auf die Probe gestellten Personen in der Schwebe. Weil ihrer im einen Bericht mehr als drei sind, so vermutet man, daß auch von solchen hätte die Rede sein sollen, die das anvertraute Gut wegwerfen oder verzehren. Die Art der Aufbewahrung des Pfundes seitens der dritten Person stimmt weniger bei Matthäus, wo vom Vergraben, als bei Lukas, wo vom Einwickeln ins Schweißtuch die Rede ist, zur indischen Darstellung, welche die anvertrauten Dinge eingewickelt im Juwelenkästchen aufgehoben werden läßt. Überraschend ist bei Matthäus am Schluß (25_{26}) die Wendung ‚du nimmst, was du nicht gelegt hast, und erntest, was du nicht gesät hast': damit tritt ganz unvermittelt in Übereinstimmung mit der indischen Form des Gleichnisses eine bäuerliche Grundvorstellung hervor, während im Übrigen das Gleichnis bei Christus durchaus kaufmännisch gehalten ist, indem er nur von Pfunden und von Handeltreiben, nicht von Getreidekörnern und von Säen und Ernten spricht.

Wilhelm Hüttemann schließt in der erwähnten Schrift seine Erörterung über die indische und die christliche Fassung unseres Gleichnisses mit den Worten:

> So spricht manches für den literarischen Zusammenhang beider Fassungen dieses Gleichnisses, welches bei den Indern schon 500 Jahre vor Christi Geburt gelehrt wurde.

Es soll also, meint Hüttemann, das Gleichnis irgendwie von Indien her nach Palästina gelangt und von Christus aufgegriffen worden sein. Ich habe schon in meinen einleitenden Ausführungen angedeutet, daß **mir** die zwischen Mahāvīra und Christus vorliegende Übereinstimmung sich in ganz anderer Weise ergeben zu haben scheint. Jeder Prediger wird dann und wann an Tüchtigkeit und Untüchtigkeit, wie sie sich im praktischen Leben zeigen, anknüpfen, um von da aus geistliche Tüchtigkeit und geistliche Untüchtigkeit zur lebendigen Darstellung zu bringen. Es müßte ein viel individuellerer, weniger im allgemeinen Menschenerleben begründeter Gedanke, als wie ihn unser Gleichnis entwickelt, gegeben sein oder aber dieser Gedanke müßte bis ins Einzelne bei Mahāvīra und bei Christus eine viel übereinstimmendere Ausgestaltung, als wie wir sie vorfinden, bekommen haben, wenn bei sonst durchaus fehlendem Kulturzusammenhang die spätere Fassung durch die frühere angeregt worden sein sollte. So wie die Verhältnisse liegen, müssen wir sagen:

> Und abermals, nach fünfhundert Jahren,
> kam von sich aus ein neuer und größerer Prediger
> in Gedanken desselbigen Weges gefahren.

Unser Gleichnis begegnet außer bei Mahāvīra auch noch bei einem etwas brahmanisch-orientierten Dichter aus der Nachfolge Mahāvīra's in den sogenannten Späteren Kapiteln, die wohl vorchristlich sind. Da heißt es:

> Drei Kaufleute zogen aus auf Handelsreisen, jeder mit seinem Kapital. Einer gewann viel dazu, der zweite brachte bloß das Kapital nach Hause, der dritte nicht einmal dieses. Ähnlich geht es im Glauben; das Kapital ist das Menschenleben, der Gewinn der Himmel. Verliert man das Kapital, so sinkt man in tiefere Daseinsformen. Wer es wieder heimbringt, ist wie einer, der als Mensch wiedergeboren wird. Aber wer es vermehrt, gleicht dem Tugendhaften, der unter die Götter gelangt.

Anders handelt über die beiden jinistischen Formen unseres Gleichnisses **Garbe** in seinem Buche ‚Indien und das Christentum' p. 42—44.

Wir wenden uns zur zweiten unserer religionsgeschichtlichen Parallelen. Sie besteht darin, daß Buddha und Christus von einem Versucher sprechen, der ihnen genaht sei. Hier ist eine meisterhafte Untersuchung zu nennen, in der die vielfältigen Versuchergeschichten der buddhistischen Literatur, die Buddha's Erlebnis variieren und zum Teil recht phantastisch ausschmücken, zusammengetragen und übersetzt sind. Die Untersuchung stammt von Ernst Windisch und steht unter dem Titel ‚Māra und Buddha' in den Abhandlungen der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften vom Jahre 1895. Auch hat sich Hermann Oldenberg nicht bloß in seinem berühmten Buche ‚Buddha' (das seit zwei Jahren in 7. Auflage vorliegt) zu unserm Thema geäußert, sondern auch in dem Aufsatz ‚Der Satan des Buddhismus' (‚Aus Indien und Iran' 1899 p. 101—107). Überdies sei verwiesen auf Garbe a.a.O. p. 50—56.

Wir stellen zunächst fest, daß unsere Parallele vom Versucher noch über Buddha und Christus hinausreicht: schon bei dem iranischen Religionsstifter Zarathustra, also bereits ein paar Jahrhunderte vor Buddha, treffen wir den Versucher. Nicht weniger als dreimal erscheint so im Lauf von etwa acht Jahrhunderten in der altasiatischen Religionsgeschichte die Idee der Versuchung. Tritt da nicht selbst an uns eine Versuchung heran, — die Versuchung, jene Idee durch die Jahrhunderte fortvererbt zu denken? Sehen wir genauer zu, so scheiden sich uns die Versuchergeschichten in innerlich und äußerlich gerichtete. Die ersteren scheinen auf ein wirkliches Erlebnis des Religionsstifters, von dem die Rede ist, auf seine in entscheidender Stunde erfolgte Überwindung einer Anwandlung von Schwäche hinzuweisen; die letzteren feiern einfach nach dem Muster von epischen Erfindungen einen Sieg ihres Helden über den Geist der Weltlichkeit. Natürlich können Darstellungen der zweiten Art durch Verflachung aus solchen der ersten Art hervorgehen. Aber wo wir, wie bei Zarathustra, bloß einer äußerlich-gehaltenen Versuchergeschichte begegnen, da bleiben wir im Ungewissen, ob überhaupt ein seelisches Erlebnis zugrunde liegt. In der zarathustrischen Lehre kämpft der böse Geist, der Geist der Finsternis Angra Mainyu (Ahriman), gegen den guten Geist, den Geist des Lichts Ahura Mazda (Ormazd), und begreiflicherweise wendet sich dieser Kampf auch gegen den Propheten des guten Geistes, gegen Zarathustra.

Der böse Geist stürzt nun (vgl. Oldenberg l. c. p. 145 f.) aus fernem Norden herbei und schickt einen Dämon aus, den Propheten zu töten. Aber vor der Herrlichkeit Zarathustra's und seinem heiligen Wort muß der Dämon fliehen. Da naht Angra Mainyu selber und spricht zu Zarathustra: schwöre dem guten Geiste ab; dann sollst du tausend Jahre die Erde beherrschen. Aber Zarathustra weist Angra Mainyu ab und entgegnet: Nein, ich werde dem guten Geiste nicht abschwören, sollte auch mein Gebein, Leben und Geist sich auflösen.

Das ist alles. Man mag es für eine Erfindung halten, die sich um die Person Zarathustra's gerankt hat. Oder aber man mag annehmen, Zarathustra selber habe von einer solchen Begegnung mit dem bösen Geiste gesprochen, da er ja doch auch von Begegnungen mit dem guten Geiste zu reden pflegte und seine Lehren zurückführte auf Unterweisungen, die er bei solchem Zusammensein auf einsamem Berge — ähnlich wie es das Alte Testament von Moses berichtet — erhalten habe.

Recht anders steht es mit der buddhistischen Versuchungsliteratur. Da gibt es Geschichten vom innerlichen und vom äußerlichen Typus, und zwar sind die ersteren deutlich die älteren, so daß sich die andern wie nachträgliche Vergröberungen ausnehmen. Von Wichtigkeit ist nun aber, daß alle diese buddhistischen Geschichten nur Varianten einer Urerzählung zu sein scheinen, nach welcher Buddha zu einer Zeit des Schwankens, da er wohl seiner Erkenntnis, aber noch nicht seiner Mission sicher war, vom Versucher verfolgt d. h. mit Zweifeln erfüllt wurde, — während eine andere Urerzählung Buddha in derselben Zeit durch den Weltenvater Gott Brahman in ermunterndem Sinne besucht werden läßt. Beide Erzählungen führten zum glücklichen Ende: die erste, indem darin Buddha den Versucher überwand, die zweite, indem darin Buddha dem Weltenvater Gehör gab. Und so macht eine Erzählung die andere scheinbar überflüssig (so nach Oldenberg ‚Buddha‘ ^{6}p. 135[1]); in Wahrheit aber stützen und ergänzen sich beide, psychologisch verstanden, gegenseitig, wenn wir annehmen, Buddha selber habe die unter Bedenken errungene Gewißheit seiner Mission teils unter dem Bilde einer anfänglichen Schwächung durch den Versucher, teils unter dem einer schließlichen Stärkung durch den Weltenvater empfunden und seinen Jüngern geschildert. Hätte er beide Motive in einer einzigen Erzählung kombiniert, so würde eine recht dramatische Schilderung entstanden sein. Aber das verhinderte sein analytischer

Zug, der ihn auch jede Begriffsreihe niemals auf einmal, sondern immer in umständlicher Vereinzelung mit den hinzukommenden Wiederholungen vorführen ließ.

Wir vergegenwärtigen uns im Folgenden zwei Versuchergeschichten und die Weltenvater-Geschichte. Vorausgeschickt sei, daß der buddhistische ‚Versucher' eine Gedankenschöpfung ist, deren Geschichte bis in den Veda zurückreicht. Ursprünglich haben die Namen *Mṛtyu* und *Māra* den Tod verkörpert, während unter *Pāpman* singularisch das Übel im allgemeinen, pluralisch die verschiedenen Übel, insbesondere die Gebrechen des Alters, verstanden wurden. Daraus entwickelte sich bei Buddha unter den gleichen Namen *Māra*, *Mṛtyu* und *Pāpman* sowie unter der Namenverbindung *Māra Pāpman* oder *Māra Pāpīyas* die Verkörperung des Saṃsāra d. h. des eitlen nur zu Leid und Tod führenden Weltlaufs, der wegen seiner Lockungen als der Versucher empfunden wird. Wenn in alten Zeiten, wie wir es früher geschildert haben, die großen Naturerscheinungen und Naturmächte dem religiösen Denken zu erhabenen Göttern wurden, so ward nun für den weltmüden Mönch das ganze Dasein, insofern es verlockend wirkt, zu einem schlimmen Gotte, genannt ‚Tod' oder ‚Übel' oder ‚Tod und Übel', — während im Übrigen doch auch noch in gutem Sinne als Vertreter des Weltganzen von früher her der Weltenvater Brahman sich bis in die Vorstellungswelt Buddha's hinein forterbte. Jenen schlimmen Gott aber mögen wir, weil er meist nur als Versucher auftritt, unsererseits wirklich so nennen, und seine Bezeichnung *Māra Pāpman* werden wir durch ‚Māra der ‚Böse' wiedergeben müssen. Nebenbei wird er bei den Buddhisten auch *Namuci* geheißen, was im Veda Name eines Dämons war. Schon in alter Zeit war auch vom Heere des Todes die Rede, weshalb auch Buddha's Versucher eine solche Begleitung zugesprochen bekommt.

I. Eine Versuchergeschichte in Prosa von Buddha vor seinem Tode dem Jünger Ānanda erzählt.

Einstmals, o Ānanda, weilte ich in Uruvēlā am Ufer des Flusses Nērañjarā unter dem Ziegenhirten-Feigenbaum, unmittelbar nachdem ich zur höchsten Erkenntnis gelangt war. Da kam, o Ānanda,

Māra der Böse dahin, wo ich war, und nachdem er herangekommen, trat er an meine Seite. An meiner Seite stehend, o Ānanda, sprach Māra der Böse zu mir also:

Gehe jetzt in das Nirvāṇa ein, Erhabener, gehe in das Nirvāṇa ein, Vollendeter; jetzt ist die Zeit des Nirvāṇa für den Erhabenen gekommen. (Gemeint ist: laß dir nun genügen mit dem durch die Erkenntnis über dich gekommenen Seelenfrieden!)

Da er also redete, sprach ich, o Ānanda, zu Māra dem Bösen also:

Ich werde nicht in das Nirvāṇa eingehen, du Böser, bis ich mir nicht Mönche zu Jüngern gewonnen habe, die da weise und unterwiesen sind, kundige Hörer des Wortes, Kenner der Lehre, der Lehre gemäß die Lehre erfüllend, rechten Verhaltens beflissen, der Lehre nachwandelnd, die, was sie von ihrem Meister gehört haben, weiter verkünden, lehren, bekanntmachen, aufstellen, enthüllen, ordnen, auseinanderlegen, den Widerspruch, der sich erhebt, durch die Lehre vernichten und zunichte machen, mit Wundertun die Lehre verkündigen. — Ich werde nicht in das Nirvāṇa eingehen, du Böser, bis ich mir nicht Nonnen zu Jüngerinnen gewonnen habe, die da weise und unterwiesen sind (es folgt nach Art des altbuddhistischen Stils, was eben von den Mönchen gesagt ist, Wort für Wort von den Nonnen, ebenso nachher von Laienbrüdern und weiterhin von Laienschwestern) — Ich werde nicht in das Nirvāṇa eingehen, du Böser, solange nicht der edle Wandel, den ich lehre, gedeiht und zunimmt und sich verbreitet über alles Volk und sich reich entfaltet und wohl verkündigt wird von den Menschen.

II. Eine poetische Darstellung von Buddha's Versuchung.

In der vorigen Darstellung wollte der Versucher Buddha von seiner Mission zurückhalten, d. h. ihn davon abbringen seine Lehre aller Welt zu verkünden und eine Religionsgenossenschaft zu gründen. Nachstehend deuten auf diesen Zug bloß noch zwei Strophen hin (21 u. 22). Denn unser Dichter hat das Thema geweitet und verschoben: er will künden von Māra's Art und von dessen ganzem Verhältnis zu Buddha, wie es ihm vorschwebt. Nach ihm würde Māra geplant haben, Buddha aus seinem harten Mönchsleben heraus in die weltliche Religiosität der Brahmanen hinüberzulocken.

1. Zu ihm, der nach dem höchsten Ziele strebte
am Flusse Nērañjarā,
nach dem Ringen in Sinnen versunken,
um den Nirvāṇa-Frieden zu erreichen,

2. trat Namuci, süße Rede
im Munde führend:
Śākya-Sohn, erhebe dich,
was nutzt dir die Leibesqual!

3. Mager bist du; schlecht ist dein Aussehen;
der Tod ist dir nahe.
Tausend Teile von dir gehören dem Tode;
nur in einem Teile ist Leben.

4. Für den Lebenden ist Leben das Beste;
indem du lebst, wirst du Verdienstliches tun;
denn indem man lebt, tut man,
was getan zu haben man nicht bedauert.

5. Indem du Freigebigkeit übst
und Feueropfer darbringst,
wird dir großes Verdienst erwachsen;
was soll dein mönchisches Ringen!

6. Schwer zu gehen ist der Weg des Ringens,
schwierig und schwer zurückzulegen.
Diese Verse sprechend stand
Māra an Buddha's Seite.

7. Zu Māra, der so redete,
sprach der Heilige also:
Leichtsinniger Gesell, Böser,
in eigenem Interesse bist du gekommen!

8. Denn nicht den geringsten Nutzen
hat solch geringes Werk für mich!
die Nutzen haben von solchem Werk,
die magst du, Māra, so anreden!

9. Aus dem Sterben mache ich nicht viel,
denn mit dem Sterben endet das Leben;
ganz geweiht einem heiligen Wandel
werde ich einer sein, der nicht wiedergeboren wird.

10. Selbst der Ströme Fluten
vermag der Wind auszutrocknen;
warum soll er mir, der ich meinem Ziel zustrebe,
nicht das Blut austrocknen?

11. Wenn das Blut vertrocknet,
vertrocknet auch Galle und Schleim;
wenn das Fleisch schwindet,
kommt der Geist mehr zur Ruhe
und fester steht mir Aufmerksamkeit
und Wissen und innere Sammlung.

12. Indem ich so verfahre
und gekommen bin zum Todesschmerze,
blickt der Geist nicht auf den Leib.
Schau die Reinheit eines Wesens!

13. Den Willen habe ich, ebenso Heldenkraft;
auch Weisheit wird an mir erfunden;
ich sehe den nicht in der Welt,
der von der Heldenkraft mich weichen machte!

14. Besser der lebenraubende Tod
als pfui! das gemeine Leben!
Im Kampfe sterben ist mir besser,
als wenn ich besiegt weiter lebe.

15. Die Wünsche sind dein erster Trupp,
und Unlust heißt der zweite,
dein dritter ist Hunger und Durst,
der vierte wird Verlangen genannt,

16. der fünfte ist Stumpfsinn und Trägheit,
Furcht wird der sechste genannt,
dein siebenter ist Zweifel,
Heuchelei und Stolz der achte,

17. und die andern sind Gewinn, Ruhm, Ehre
und Ansehn, das falsch erworben,
auch wenn man sich selbst lobt
und andere gering schätzt.

18. Das ist dein Heer, Namuci,
das Kampfheer des Schwarzen!
Keiner, der nicht ein Held ist, besiegt es
und erreicht die Wonne nach dem Siege!

19. Da ich rings das Heer des Māra sehe,
Māra gerüstet mit seinem Troß,
zieh ich aus zum Kampfe,
daß er mich nicht von der Stelle dränge.

20. Dieses dein Heer, das alle Welten
samt den Göttern nicht bezwingen,
mit der Erkenntnis werde ich es zerstören
wie ein ungebranntes Irdengefäß mit einem Stein.

21. Nachdem ich das Wünschen unterjocht
und die Aufmerksamkeit befestigt habe,
werde ich wandern von Reich zu Reich
Hörer bekehrend verschiedentlich.

22. Diese werden ohne Leichtsinn, zielbewußt
mein Gebot vollführend,
gegen deinen Willen dahin gehen,
wo hingelangt sie nicht bekümmert sind.

Māra spricht:

23. Sieben Jahre bin ich gefolgt
dem Heiligen auf Schritt und Tritt;
ich fand keine Gelegenheit beizukommen
dem wachsam Erleuchteten.

24. Einen Stein, der wie Fett aussah,
umkreiste ein Rabe:
ob ich hier etwas Leckeres finde,
ob es hier einen Schmaus gibt?

25. Ohne dort den Schmaus zu finden,
flog der Rabe weg von dort:
Wie der Rabe an einen Stein geraten,
gebe ich überdrüssig den Heiligen auf.

26. Dem so von Kummer Überwältigten
entsank die Laute aus dem Arm.
Darauf verschwand der betrübte
Dämon von selbiger Stelle.

III. Der Weltenvater festigt Buddha in seiner Mission

(Oldenberg ‚Buddha' [6] p. 139—141.)

Im Geiste (Buddha's) des Erhabenen stieg, als er (die höchste Erkenntnis erlangt hatte und) in der Einsamkeit zurückgezogen weilte, dieser Gedanke auf:

Erkannt habe ich diese tiefe Wahrheit, die schwer zu erblicken, schwer zu verstehen ist, die friedenreiche, erhabene, die alles Denken übersteigt, die sinnvolle, die allein der Weise fassen kann. In irdischem Treiben bewegt sich die Menschheit; in irdischem Treiben hat sie ihre Stätte und findet sie ihre Lust. Der Menschheit, die sich in irdischem Treiben bewegt, die in irdischem Treiben ihre Stätte hat und ihre Lust findet, wird dies Ding schwer zu erfassen sein, das Gesetz der Kausalität, die (zwölffache) Verkettung von Ursachen und Wirkungen; und auch dies Ding wird ihr gar schwer zu erfassen sein, das Zurruhekommen aller (dem Dasein zugekehrten) Dispositionen, das Ablassen von allem Irdischen, das Erlöschen des Begehrens, das Aufhören des Verlangens, das Ende, das Nirvāṇa. Wenn ich nun die Lehre verkündige und man mich nicht versteht, brächte es mir nur Erschöpfung, brächte es mir nur Mühe!

Und es ging dem Erhabenen, ohne ihn zu überraschen, dieser Spruch durch den Sinn, den zuvor niemand je vernommen hatte:

Wozu der Welt offenbaren, was ich in schwerem Kampf errang?
Die Wahrheit bleibt dem verborgen, den Begehren und Haß erfüllt
Mühsam ist es, geheimnisvoll, tief, verborgen dem groben Sinn;
nicht mag's schauen, wem irdisches Trachten den Sinn mit Nacht [umhüllt.

Als der Erhabene also dachte, neigte sich sein Herz dazu, in Ruhe zu verharren und die Lehre nicht zu predigen. Da erkannte (der Weltenvater) Brahman Sahampati mit seinen Gedanken die Gedanken des Heiligen und sprach also zu sich selbst:

Untergehen wahrlich wird die Welt, zugrunde gehen wahrlich wird die Welt, wenn sich das Herz des Vollendeten, des heiligen höchsten Buddha dazu neigt, in Ruhe zu verharren und die Lehre nicht zu predigen.

Da verließ Brahman Sahampati den Brahmanhimmel so schnell wie ein starker Mann seinen gekrümmten Arm ausstreckt oder seinen ausgestreckten Arm krümmt, und er erschien vor dem Erhabenen. Da entblößte Brahman Sahampati (zum Zeichen der Ehrfurcht) seine eine Schulter von dem Obergewand, senkte die rechte Kniescheibe zur Erde, erhob seine gefalteten Hände zum Erhabenen und sprach zu dem Erhabenen also:

Möge, Herr, der Erhabene die Lehre predigen, möge der Vollendete die Lehre predigen. Es gibt Wesen, die sind rein von dem Staube des Irdischen, aber wenn sie die Predigt der Lehre nicht hören, gehen sie zugrunde; diese werden Erkenner der Lehre sein.

Also redete Brahman Sahampati; als er so gesprochen hatte, redete er weiter also:

Im Magadha-Lande erhob sich vordem
unreines Wesen, sündiger Menschen Lehre.
Eröffne du, Weiser, das Tor der Ewigkeit,
laß hören, Sündloser, was du erkannt hast.
Wer droben steht hoch auf des Berges Felsenhaupt,
deß Auge schaut weit über alles Volk hin.
So steig' auch du, Weiser, empor, wo droben
weit übers Land ragen der Wahrheit Zinnen,
und schau hinab, Leidloser, auf die Menschheit,
die leidende, welche Geburt und Alter quält.
Wohlauf, wohlauf, streitbarer Held, an Siegen reich,
zieh durch die Welt, sündloser Wegeskundiger.
Erhebe deine Stimme, Herr; viele werden dein Wort verstehn.

(Buddha stellt der Aufforderung Brahmans die Zweifel und Sorgen entgegen, die ihm ein Verkündigen der Wahrheit als fruchtloses Unterfangen erscheinen lassen. Doch Brahman wiederholt seine Bitte noch zweimal; endlich schenkt ihr Buddha Gehör:)

Gleichwie in einem Lotusteich die einen Wasserrosen, blaue Lo-

tusblumen, weiße Lotusblumen, im Wasser geboren, im Wasser emporgewachsen, aus dem Wasser nicht hervorragen und in der Tiefe blühen — andere Wasserrosen, blaue Lotusblumen, weiße Lotusblumen, im Wasser geboren, im Wasser emporgewachsen, bis an den Wasserspiegel reichen — andere Wasserrosen, blaue Lotusblumen, weiße Lotusblumen, im Wasser geboren, im Wasser emporgewachsen, aus dem Wasser emporragen und das Wasser ihre Blüte nicht befeuchtet: also auch, wie der Erhabene mit dem Blick des Buddha über die Welt hinschaute, erblickte er Wesen, deren Seelen rein waren und deren Seelen nicht rein waren vom Staube des Irdischen, von scharfen Sinnen und von stumpfen Sinnen, von edlem Wesen und von unedlem Wesen, gute Hörer und schlechte Hörer, manche, die in Furcht lebten vor dem Jenseits und vor Sünden. Als er dies sah, sprach er zu Brahman Sahampati diesen Spruch:

Geöffnet sei allen das Tor der Ewigkeit;
wer Ohren hat, höre das Wort und glaube.
Vergebliche Mühe zu meiden hab' ich
das edle Wort noch nicht der Welt verkündet.

Da sah Brahman Sahampati: der Erhabene hat meine Bitte gewährt; er wird die Lehre predigen. Da neigte er sich vor dem Erhabenen, umschritt ihn ehrfurchtsvoll und verschwand.

*

Man sieht, wie die erste unserer buddhistischen Versuchergeschichten, die gewiß unter allen buddhistischen die älteste ist, und die Weltenvatergeschichte ineinandergreifen. Die psychische Voraussetzung jener Versuchergeschichte ist in der Weltenvatergeschichte als Tatsache hingestellt: daß nämlich Buddha, nachdem er der erlösenden Erkenntnis inne geworden war, sich noch nicht ohne Weiteres zur Verkündung dieser Erkenntnis entschließen konnte. Er hatte Zweifel, und eben auf der Linie dieser Zweifel bewegt sich Māra's Versuchung innerhalb jener ersten Versuchergeschichte, so daß es wirklich scheint, als ob diese Versuchung in letzter Linie ein Bild sei, unter dem Buddha irgendwann von jenen Zweifeln gesprochen habe. Eine Beziehung zwischen den Versuchergeschichten und der Weltenvatergeschichte wird auch hergestellt dadurch, daß des Weltenvaters erste Anrede an Buddha

(gewiß die einzig originale, denn die zweite ist deutlich eine poetische Neufassung) im Wesentlichen wiederkehrt in der Einleitung der Versuchergeschichte, wie sie in Mahā-vagga I 11 erzählt wird. — Merkwürdig übrigens, daß zeitlich der Versuchung Buddha's, wie unsere erste Versuchergeschichte sie darstellt, die Versuchung Christi genau entspricht: auch Christum wollte, ehe er zur Verwirklichung seines Erlöserberufes schritt, der Versucher zurückhalten. Aber freilich wie verschieden dabei die Worte des Versuchers! Diese erinnern vielmehr an das, was Zarathustra vom bösen Geiste zu hören bekam in jener iranischen Versuchergeschichte, die uns andrerseits kaum auf ein innerliches Erlebnis, das ihr zugrunde läge, hinzudeuten schien.

So zeigen die Versuchungen Zarathustra's, Buddha's und Christi untereinander zwar ein paar Berührungen, aber nur solche, die bei der Fülle der Verschiedenheiten zu belanglos sind, als daß die früheren Versuchungen in den spätern sich erneuert, die Bericht über die früheren in den Berichten über die späteren sich fortgeerbt haben könnten. Überdies sahen wir, daß der Versucher Buddha's, Māra, eine Konzeption ist, die ganz im indischen Altertum wurzelt. also niemals dem iranischen Versucher nachgebildet sein könnte, Auch fehlen in allen Berichten Ausdrücke wie ‚Versucher' und ‚Versuchung'.

Unsere religionsgeschichtliche Parallele hat also so wenig wie die vorher erörterte uns auf die Annahme gewisser verborgener Kulturzusammenhänge geführt. Der menschliche Geist allein ist das geheime Bindeglied zwischen den indischen, iranischen und palästinischen Gedankenschöpfungen, die wir untereinander verglichen haben. Dieser Geist ändert sich zwar langsam im Wechsel der Zeiten und Zonen, aber er bleibt sich ähnlich genug, um religiöse Führer ganz unabhängig von einander ähnliche Gleichnisse erfinden und ähnliche Versuchungen erleben zu lassen.

Die Tiefschlafspekulation der alten Upaniṣaden

Von Dr. Betty Heimann

Einleitung

Der eine Begriff der Ātman-Brahman-Gleichung, um die sich die Lehre der Upaniṣaden dreht, nämlich der Begriff des Brahman, liegt schon abgeschlossen vor der Zeit, in die uns die alten Upaniṣaden führen. Um den Ātman-Begriff hingegen wird noch deutlich in den alten Upaniṣaden gerungen, wie uns die vielen Disputationen zeigen, in denen über dem eben noch als Ātman = Wesentlichem im Menschen, Erkannten wieder etwas Neues, Feineres als das jetzt Wesentliche = als Ātman aufgestellt wird. Und weil hier noch gesucht wird nach dem Ātman, und ein endgültiger Ātman-Begriff noch nicht gesichert feststeht, wird die jeweilig vorangehende Formulierung des Ātman-Begriffes mit Argumenten bekämpft, die jeweilig neue mit Argumenten begründet. Und zwar sind diese Argumente nicht mehr, wie es in den Spekulationen der vorangegangenen Periode der Brāhmaṇas üblich war, rein mythologisch oder etymologisch, sondern sie tragen entsprechend dem psychologischen Charakter des zu bestimmenden Ātman-Begriffes ausgesprochen psychologisches Gepräge. Schritt für Schritt entsprechend dem Fortschreiten der psychologischen Beobachtung schreitet auch, immer mehr sich verfeinernd und vertiefend, der Ātman-Begriff in seiner Entwickelung fort. Deutlich lassen sich noch in den alten Upaniṣaden diese einzelnen Stufen in der Entwicklung des Ātman-Begriffes aufweisen[1]). Zuerst wird als Ātman = als das Wesentliche im Menschen — daß der Leib den Menschen ausmache, klingt in den Upaniṣaden nur noch vereinzelt durch[2]) — deutlich und ausführlich der *prāṇa*, der Lebenshauch, begründet, weil er als das den ganzen Menschen durchdringende, belebende und bewegende Element erkannt ist, von dem der Leib und die Sinnesorgane ab-

[1]) Über die Berechtigung, diese Stufen der Entwicklung des Ātman-Begriffes anzunehmen und über ihre Bedeutung für die Entwicklung des Gottesbegriffes der Upaniṣaden habe ich in einer demnächst erscheinenden Arbeit ausführlicher gehandelt.

[2]) z. B. Chānd. Up. 8, 8, 1 fg.

hängig sind in ihrem Leben, Fortbestehen und ihrer Tätigkeit. Über diese Stufe hinausgehend wird dann als das Wesentliche dasjenige aufgestellt, durch das alle Tätigkeiten der Sinnesorgane dem Menschen bewußt werden: die *prajñā*, das Bewußtsein. Dieser „Ātman" wiederum erleidet dann bald wieder eine Umgestaltung in dem Sinne, daß er bald nicht mehr nur als vorwiegend passives Medium die ihm zuströmenden Sinneswahrnehmungen zum Bewußtwerden bringt, sondern er wird selbst aktiv der eigentliche „Seher des Sehens" „Hörer des Hörens", also das eigentliche Subjekt der Wahrnehmungen. Und über diesem Ātman als Subjekt der Wahrnehmungen wird schließlich in immer weitergehender Verfeinerung und Loslösung nicht nur vom groben Leib und dem feinmateriellen *prāṇa*, sondern auch von jeder direkten und indirekten Berührung mit den Sinnesorganen ein reingeistiges Erkenntnisvermögen als Atman aufgestellt, das allmählich die Einwirkung auf den Körper, später auch auf die an den Körper gebundenen Sinnesorgane ganz verliert und so für die körperlichen Lebensfunktionen allmählich ganz überflüssig wird.[1])

Diese rein intellektualistische Linie der Entwicklung des Ātman-Begriffes — die anderen Seiten des Psychischen spielen darin gar keine Rolle — würde nun religiös unfruchtbar ins Übergeistige oder gar in ein Nichts sich verflüchtigend verlaufen, wenn nicht jeder dieser einzelnen Entwicklungsstufen des Atman-Begriffes, die aus der Beobachtung des Menschen im Zustande der Tätigkeit, im Wachen, gewonnen ist, parallel-laufend und sie stützend eine zweite, am schlafenden Menschen gewonnene Theorie liefe, die zwar ebenso rational psychologisch ist, doch aber religiös fruchtbare Anknüpfungspunkte bietet.

§ 1. Die Tiefschlafspekulation stellt einen neuen Unsterblichkeits-Begriff auf

Immer wieder taucht in den Upaniṣaden, und zwar schon in den ältesten, der Bṛhadāraṇyaka und Chāndogya, das Bild vom Tiefschlaf auf, aber nicht etwa nur als vorübergehendes Gleichnis,

[1]) cf. Kā. Up. 3, 3 fg., wo der menschliche Organismus mit einem Gespann verglichen wird: Der Wagen ist der Leib; Rosse, Zügel und Lenker

sondern in einer Häufigkeit und Ausführlichkeit und in so wichtigen Zusammenhängen, daß es den Charakter einer für sich bestehenden Theorie gewinnt, einer Theorie, die wie alle Spekulationen über den Ātman-Begriff zunächst rein rational und psychologisch ist.

Die Unsterblichkeitsvorstellung, wie eine frühe Zeit sie sich gebildet hatte — der Mensch ging in den *svarga* ein unter Fortbestehen seiner ganzen Persönlichkeit, all seiner seelischen Funktionen, selbst seines, wenn auch verfeinerten Leibes, kurz in einer vom Erdenleben kaum abweichenden Form[1]) — diese Unsterblichkeitsvorstellung mußte verloren gehen, sobald man psychologisch zu beobachten begann. Denn man konnte sehen, daß im Tode der Leib gänzlich zerfällt, ja daß er sogar schon während des Lebens oft verstümmelt und hinfällig sein kann und in seinen Lebensfunktionen gehemmt, er also und seine Funktionen sicherlich nicht ewig unversehrt-unsterblich fortbestehen, dementsprechend die Fortexistenz des Menschen in dieser seiner dem Leben ähnlichen leiblichen Form unmöglich ist. Wollte man nun das Postulat der Unsterblichkeit nicht fallen lassen — und dieses ist zu tief in dem Menschen verankert, als daß es aufgegeben wird — mußte man etwas anderes als das Unsterbliche im Menschen auffinden. Eben dieselbe Methode der psychologischen Beobachtung, die das früher als unsterblich Geltende gestürzt hatte, unternahm es darum, ein neues, in Wahrheit Unsterbliches aufzufinden. Man hatte erkannt, daß nicht der ganze Mensch in seiner Gesamtpersönlichkeit mitsamt seinem Leibe unsterblich sein kann, jetzt sucht man wenigstens für einen Teil im Menschen, eben für sein Wesentlichstes, die Unsterblichkeit nachzuweisen. — Die psychologische Beobachtung ging, da die Erfahrungen des Zustandes nach dem Tode sich der Beobachtung entzogen, von dem Tode analogen, schon innerhalb der Lebenszeit zu beobachtenden Zustände des Tiefschlafes[2])

---

des Wagens sind die Indriyas, Manas und Buddhi. Herr des Wagens und Wagenfahrer, — jedoch ohne jegliche Funktion beim Fahren —, ist der Ātman. Der Organismus des Leibes würde ebensogut funktionieren, wenn der Ātman, der zuschauende Wagenfahrer, fehlte. Der Ātman ist für die Funktionen des Organismus überflüssig und könnte also konsequenterweise eliminiert werden.

[1]) cf. Oldenberg. Die Religion des Veda[2]) p. 523 fg. bes. p. 530 (Berlin-Stuttgart 1917.)

[2]) Immer wieder begegnet uns in den alten Upaniṣaden die Parallelsetzung

und der Ohnmacht aus. Auch in diesen beiden Zuständen scheint das Leben entflohen, der Körper jedenfalls liegt hilflos und unfähig da; die Tätigkeit der Organe scheint erloschen; aber doch wird der regungslose Körper und die scheinbar erloschenen Organe wieder beim Erwachen zum Leben und zur Tätigkeit gebracht. Es muß also, so folgert man, im Menschen ein Faktor sein, der den regungslosen Körper wieder beleben kann und der fortbestanden hat während des (scheinbaren) Totseins des Körpers und der Organe. Als dieser im Tiefschlaf fortbestehende Faktor zeigte sich sichtbar der einfachsten Beobachtung der *prāṇa*, der Lebenshauch; denn selbst am schlafenden und bewußtlosen Menschen kann man den Lebenshauch als vorhanden durch die Atemzüge augenscheinlich feststellen. Dieser *prāṇa* nun, der sich im Wachen als das Wesentliche = der Ātman im Menschen erwiesen hatte, weil von ihm der Leib und die Organe in ihrem Leben, Fortbestehen und Tätigkeit abhängig sind, erweist sich nun auch im Schlafe als das Wesentliche und der dem Leib und den anderen Organen Übergeordnete, weil er tätig fortbesteht ohne eine Erschlaffung in seiner Funktion zu zeigen, wie es Leib und Organe tun. — Er ist also das gesuchte Unsterbliche, weil an ihm nicht Hinfälligkeit und nicht eine Unterbrechung seiner Funktionen beobachtet werden kann. So gewinnt der Begriff der Unsterblichkeit, aus der physiologisch-psychologischen Beobachtung des Tiefschlafes gewonnen, eine ganz eigentümliche psychologische Färbung: unsterblich = ewig ist dasjenige, was unermüdbar, unversehrt seine Funktion ausübt; was der Ermüdung nicht unterworfen ist, ist auch dem Tode[1]) nicht unterworfen, also unsterblich. So heißt es Bṛ. Up. 1, 5, 21 vom unsterblichen *prāṇa:* Diese [Organe] übermannte als Müdigkeit der Tod, diese packte er, und nachdem er sie gepackt, hielt sie der Tod umfangen. Darum eben ermüdet die Rede, ermüdet das Auge, ermüdet das Ohr [im Schlafe nämlich]. Nur ihn packte er nicht, der da der *prāṇa* in der Mitte ist .... der, mag er hinstreichen oder nicht hinstreichen, nicht wankt und auch nicht Schaden leidet." Und ebenso unsterblich wie im Schlafe — so schließt man auf

des Todes mit dem Tiefschlaf z. B. Bṛ. Up. 4, 4, 1 fg., Kauṣ. Up. 3, 3; und Chānd. Up. 8, 6, 3 fg.

[1]) Anmerkung 2 p. 5.

Grund der naheliegenden Analogie — ist der *prāṇa* auch im Tode: cf. Chānd. Up. 6, 113: Dieser Leib freilich stirbt .... nicht aber stirbt das Leben (=*prāṇa*.)

Bei den weiteren oben erwähnten Stufen der Entwicklung des Ātman-Begriffes nun, wo man den Ātman auffaßte als Bewußtsein, Subjekt der Wahrnehmungen und rein geistiges Erkenntnisvermögen ließ sich naturgemäß nicht mehr, wie es auf der *prāṇa*-Stufe der Fall gewesen war, dieser im Tiefschlaf fortbestehende Ātman durch Augenschein beobachten. Aber man folgerte aus der Tatsache, daß im Tiefschlafe alle Sinnesorgane und alle Vorstellungen von der Außenwelt untergegangen sind und sofort im Augenblick des Erwachens wieder da sind, daß ein Faktor da sein muß, aus dem sie wieder hervorgehen, und dieser im Tiefschlaf erhalten bleibende Faktor ist eben der Ātman, von dem auch schon im Wachstadium die Sinnesorgane und ihre Wahrnehmungen abhängig sind. So wird der Ātman schlechthin das Unsterbliche, weil er im Tiefschlaf unvergänglich ist, wie man es am Prāṇa-Ātman im Tiefschlaf beobachtet hatte. cf. Chānd. Up. 8, 1, 5: Dieser am Menschen (sc. der Ātman) altert mit dem Alter nicht, nicht wird er durch seine Ermordung getötet.“

So liefert die Tiefschlaf-Spekulation der alten Upaniṣaden einmal einen neuen Weg zur Auffindung des Unsterblichen, dann aber auch auf Grund ihrer psychologischen Methode einen neuen Begriff des Unsterblichen: 1. Nichts ist ewig, was ermüdbar und in seinen Zuständen wechselnd ist; 2. nicht mehr der gesamte Mensch mitsamt seinem Leibe, sondern nur das unermüdbar im Leibe Wirkende ist das Unsterbliche am Menschen und 3. ist das Unsterbliche, weil das in seinen Funktionen Unermüdliche, gleichsam ein perpetuum mobile; es ist endlos in seiner Bewegung = Unsterblichkeit, so wird seine Bewegung = Unsterblichkeit auch anfangslos sein. Aus dieser Konsequenz des neuen Unsterblichkeitsbegriffes erklärt sich die jetzt auftauchende den Svarga-Vorstellungen noch fremde Theorie von der anfangslosen neben der schon bekannten endlosen Ewigkeit (cf. z. B. Kā. Up. 2, 18: „nicht wird geboren und nicht stirbt der Seher“ = Ātman.)

§ 2. Im Tiefschlafe wird der Ātman frei von Vorstellungen und Außenwelt

Unsterblich ist der Ātman aber nur, insofern er rein ist, d. h. frei von allem, was nicht zu seinem Wesen gehört. Im Wachen aber geht der Ātman Verbindungen ein mit ihm fremden Elementen, nämlich mit Leib und Sinnesorganen und den ihm durch die Tätigkeit der Sinnesorgane zugetragenen Dingen; erst im Zustande des Tiefschlafes löst sich diese Verbindung, tritt dementsprechend erst der Ātman hervor „in eigener Gestalt" (Chānd. Up. 8, 12, 3).

Ursprünglich wird in den Upaniṣaden dem Zustand des Wachens nur ein einziger Zustand, nämlich der des Schlafes schlechthin, gegenüber gestellt.[1]) Bei fortschreitender psychologischer Beobachtung erweist sich aber die Differenzierung des Schlafes in Traumschlaf und Tiefschlaf als notwendig. Der traumlose Schlaf, der Tiefschlaf allein, bildet den fundamentalen Gegensatz zum Zustand des Wachens. Der Traumschlaf ist nur ein Zwischenstadium; in ihm zeigt sich noch die Struktur des Wachens neben der des Tiefschlafes. Dementsprechend ist von eigentlicher Bedeutung für die Spekulation der Upaniṣaden nicht der Zwischenzustand, sondern nur der Zustand des Tiefschlafes und der ihm parallele Zustand der Ohnmacht, der öfters neben ihm erwähnt wird.

Welcher Vorgang spielt sich nun im Gebiet des Seelischen ab, wenn der Zustand des Wachens übergeht in den des Tiefschlafes? — Die Antwort lautet auf allen Stufen der Entwickelung des Ātman-Begriffes gleich, mag man nun den Ātman auffassen als *prāṇa*, Bewußtsein, Subjekt der Wahrnehmungen oder als reingeistiges Erkenntnisvermögen. Die psychologische Erfahrung zeigt, daß im Tiefschlafe alle Vorstellungen der Sinnesorgane aufhören — oder anschaulich in der Sprache der Upaniṣaden ausgedrückt — verschwinden. Da sie aber beim Erwachen wieder da sind, so sind sie eben nach der anschaulichen Vorstellung der Upaniṣaden mitsamt den Sinnesorganen in den beim Tiefschlafe allein übrigbleibenden Faktor während des Tiefschlafes eingegangen und ruhen unwirksam in ihm, bis sie beim Erwachen wieder aus ihm hervorgehen, d. h. die Sinnesorgane wieder tätig werden und die Vielheit der Vorstellungen sich

---

[1]) z. B. Bṛ. Up. 2, 1, 16; Kauṣ. Up. 4, 19; Chānd. Up. 4, 3, 3; 6, 8, 1; 6, 8, 2

wieder einstellt. — So sprechen die Upaniṣaden auf der *prāṇa*-Stufe des Ātman-Begriffes davon, daß beim Tiefschlaf die Organe (mitsamt ihren Vorstellungen) in den *prāṇa* eingehen. cf Chānd. Up. 4, 3, 3: „Wenn einer schläft, dann geht in den *prāṇa* ein die Rede, in den *prāṇa* das Auge, in den *prāṇa* das Ohr, in den *prāṇa* das *manas*." Und analog gehen beim Erwachen mit dem Einsetzen ihrer Tätigkeit die Organe wieder aus eben diesem *prāṇa* hervor: cf. Kauṣ. Up. 2, 12—13: „Also gehen [wenn man nicht redet, schaut, hört, denkt] alle diese Gottheiten [die Organe] ein in den *prāṇa*, ersterben im *prāṇa*; aber sie gehen darum nicht verloren, sondern aus ihm erheben sie sich wieder."

Auf der Übergangsstufe des Ātman-Begriffes, wo man den *prāṇa* als Ātman noch nicht ganz fallen läßt, neben ihm aber schon als neue Größe das Bewußtsein, die *prajñā*, entdeckt und vorläufig *prāṇa* mit *prajñā* identifiziert und beide als den Ātman setzt, wird dementsprechend von dem Ersterben der Organe und ihrer Vorstellungen oder von dem Einswerden der Organe und ihrer Vorstellungen in dem *prāṇa-prajñā* gesprochen. cf Kauṣ. Up. 3, 3 (und 4, 19): „Wenn ein Mensch so eingeschlafen ist, daß er kein Traumbild schaut, dann ist er eben in diesem *prāṇa* (sc. *prāṇa-prajñā*) zur Einheit geworden; dann geht in ihn die Rede mit allen Namen ein, das Auge mit allen Gestalten ein, das Ohr mit allen Tönen ein, das *manas* mit allen Gedanken ein. Und wenn einer erwacht, dann geschieht es, gleichwie aus einem flammenden Feuer nach allen Seiten die Funken auseinanderstieben, daß also aus diesem Ātman alle Organe, je nach ihrem Standort, heraustreten, aus den Organen die Götter [die den einzelnen Organen zugeordnet sind] aus den Göttern die Welten ..... was aber der *prāṇa* ist, das ist die *prajñā* und was die *prajñā* ist, das ist der *prāṇa*."

Ziehen wir zunächst aus diesen wenigen angeführten Zitaten heraus, was sie an Grundlehren der Tiefschlaf-Spekulation enthalten, so ergibt sich:

1. Im Tiefschlafe bleibt, obgleich alle Tätigkeiten der Organe aufhören, trotzdem ein Faktor bestehen — nämlich der *Ātman*. (*prāṇa* resp. *prāṇa-prajñā*).

2. Mit den Organen verschwinden im Tiefschlafe alle Vorstellungen und so die ganze Außenwelt.

3. Der allein im Tiefschlaf übrigbleibende Ātman, frei von allen

„ersterbenden" niederen Seelenvermögen und deren Vorstellungen, steht einfach d. h. rein von allem Vielheitlichen da.

4. Der Ātman, der allein übrigbleibende im Tiefschlaf, hört in seiner Tätigkeit nicht auf (flammendes Feuer! cf. Kauṣ. Up. 3,3) ist unermüdlich „unsterblich" gegenüber den „sterblichen" Organen (cf. Bṛ. Up. 1, 5, 21) und der vergänglichen Welt. [1])

5. Der an sich einfache *Ātman* geht beim Erwachen wieder die Verbindung ein mit den niederen Seelenvermögen und der Außenwelt. Sie gehört aber nicht zu seinem eigentlichen Wesen, wie es im Tiefschlaf zutage tritt.

Analog der *prāṇa-* resp. *prāṇa-prajñā-*Stufe des Ātman-Begriffes werden auch auf den späteren Stufen immer wieder ähnliche Bilder gesucht für den Vorgang, daß im Tiefschlaf der Ātman allein übrig bleibt, die Organe gleichsam ersterben und ihre Vorstellungen aufhören, d. h. der Ātman im Tiefschlaf nicht mehr von Organen und Vorstellungen beeinflußt wird.

So heißt es vom *Ātman* als Subjekt der Wahrnehmungen, = vom *vijñānamayaḥ* puruṣaḥ, Bṛ. Up. 2, 1, 17 . . . . „Wenn einer so eingeschlafen ist, dann hat jener *vijñānamayaḥ puruṣaḥ* durch seine Erkenntnis die Erkenntnis jener Organe an sich genommen und liegt im *ākāśa*, welcher inwendig im Herzen ist; wenn er jene gefangen nimmt, dann heißt es von dem Menschen, er schläft; dann ist gefangen der Geruch, gefangen die Rede, gefangen das Auge, gefangen das Ohr, gefangen das manas."

Also auch auf dieser Stufe des *Ātman*-Begriffes ist für den Zustand des Tiefschlafes das Freisein des *Ātman* von Vorstellungen und Außenwelt hergestellt. Die Organe erkennen nicht mehr, sondern es bleibt nur die objektlose Erkenntnis [2]) des *vijñānamayaḥ puruṣaḥ* bestehen. In Konsequenz des Bestrebens, den *Ātman* einfach und von allem ihm Wesensfremden frei zu machen, geht man jetzt so weit, daß man nun selbst den Schnitt zwischen dem *prāṇa* und dem über ihm als Ātman erkannten Faktor, den man auf der vorangehenden Übergangsstufe noch nicht scharf zu ziehen wagte, jetzt in voller Bewußtheit vollzieht: auch der *prāṇa* wird nun als die Einheit und Reinheit des Ātman störend von dem jetzt als Ātman Erkannten abgetrennt, sodaß im Tiefschlafe, dem Zustand

[1]) cf. Bṛ. Up. 4, 3, 7: „Diese Welt, die Gestalten des Todes."

[2]) Zur näheren Erklärung dieses Begriffes siehe p. 11 Anm. 2.

des Fürsichseins des Ātman, der *vijñānamayaḥ puruṣaḥ* getrennt von allen Organen und auch vom *prāṇa* rein dasteht. cf. Bṛ. Up. 4, 3, 11: „abwerfend was des Leibes ist im Schlafe, schaut schlaflos er die schlafenden Organe. Das niedere Nest läßt er vom *prāṇa* hüten." Ebenso heißt es Chānd. Up. 8, 12, 3 vom Ātman, daß „er im Tiefschlaf hervortritt in eigener Gestalt und nicht zurückdenkt an dieses Anhängsel von Leib, an welches der *prāṇa* angespannt ist wie ein Zugtier an den Karren." [1])

Daß aber der Ātman selbst nicht während des Tiefschlafes untätig-schlafend ruht, sondern auch dann unermüdbar in seiner Funktion — jetzt eben, wo er als Subjekt der Wahrnehmung gefaßt wird, das Erkennen, ebenso wie er als Lebenshauch das Hauchen fortgesetzt hatte, ausübt, wird immer wieder betont. cf. z.Bṛ. Up. 4, 3, 3 fg.: „Wenn er dann [im Tiefschlafe] nicht sieht [hört, riecht usw.] so ist er doch sehend, obschon er nicht sieht [hört riecht usw.] denn für den Sehenden ist keine Unterbrechung des Sehens, weil er unvergänglich ist; aber es ist kein Zweiter außer ihm da, kein anderes von ihm Verschiedenes, das er sehen könnte." [2])

---

[1]) Die Fortsetzung der beiden Stellen spricht davon, daß der Ātman im Tiefschlafe aus dem Leibe heraustritt und außerhalb des Leibes umherschweift; andere Stellen, z. B. Bṛ. Up. 2, 1, 17 dagegen lokalisieren ihn ausdrücklich auch während des Tiefschlafes an einen bestimmten Ort innerhalb des Leibes (den Raum im Herzen oder das Aderngeflecht, welches das Herz umgibt). Die Unstimmigkeit in dieser Frage zu lösen liegt nicht im Interesse der vorliegenden Untersuchung.

[2]) Diese objektlose Erkenntnis des Erkenntnis-Ātman im Tiefschlafe wird in den späteren Upaniṣaden ausführlicher behandelt und in Gegensatz gestellt zur objekthaften Erkenntnis während des Wachstadiums. cf. Maitr. Up. 6, 7; „Denn wo eine zweiheitartige Erkenntnis, da hört, sieht, riecht und schmeckt, berührt alles der Ātman und erkennt es, wo aber eine unzweiheitliche Erkenntnis ist, frei von Wirkung und Ursache und Werk, wortlos, vergleichlos, beschreibungslos, was ist das? Es ist unaussprechlich." Maitr. Up. 6,35 wird noch einmal diese aus der Tiefschlaf-Theorie ableitbare Unterscheidung der 2 Arten der Erkenntnis aufgenommen, wenn der Ātman einerseits als *dvaitavit* = das Zweite, d. h. die Objekte erkennend und andererseits als savit = einswissend bezeichnet wird. — Es ist bemerkenswert, daß diese „objektlose mit Worten unbeschreibliche Erkenntnis", die aus dem Zusammenhang herausgerissen nichts weiter als ein spontanes mystisch-ekstatisches Erlebnis zu sein scheint, sich auch aus rationalen logischen und pschologischen Analogien herausentwickeln läßt: wie man den *prāṇa*, das Leben als Ātman unermüdbar lebend im (scheinbar) leblosen

In diesem Sinne heißt es dann auch vom Ātman als Subjekt der Wahrnehmungen im Tiefschlaf: „er stehet da als Schauender allein und ohne ein Zweites."[1]) (Bṛ. Up. 4, 3, 32).

Für die nächste Stufe des Ātman-Begriffes, wo das Rein-geistige im Menschen als Ātman aufgefaßt, wird, verfügen wir naturgemäß nicht über so häufige Ausführungen, daß der Ātman im Tiefschlafe zum Freisein von Vorstellungen und Außenwelt und so zur Reinheit gelangt. Abgesehen davon, daß diese Theorie über den Tiefschlaf schon für die früheren Stufen des Ātman-Begriffes so oft betont war, daß man sie analog auch auf diese letzte Stufe der Ātman-Entwicklung übertragen konnte, hatte sich jetzt auch der Ātman im Wachstadium schon mit seiner fortschreitenden Vergeistigung und Loslösung vom Leib und den niederen Seelenvermögen so sehr dem reinen Ātman des Tiefschlafes genähert, daß es für diesen Ātman nicht mehr nur für den Tiefschlaf hervorgehoben zu werden brauchte, daß er, wenn er wie im Tiefschlafe in eigener Gestalt hervortritt, frei ist von Vorstellung und Außenwelt.

§ 3. Im Tiefschlafe hört das Ich-Bewußtsein und die Individualität des Ātman auf

Im Tiefschlafe sind, wie wir ausführten, vom Ātman alle Vorstellungen abgefallen; die Außenwelt existiert nicht mehr für ihn. Und mit den Vorstellungen und den Dingen der Außenwelt hört jetzt auch das durch sie bedingte Bewußtsein, eine bestimmte Individualität zu sein, auf. Im Tiefschlafe „wenn er sich keines Dinges bewußt ist", (Bṛ. Up. 2, 1, 19) „Da kennt einer doch nicht sich und weiß nicht: ich bin dieser, noch auch kennt er die anderen Wesen." (Chānd. Up. 8, 11,1[2]). In Chānd. Up. 6, 9 und 10 wird

Körper beobachtet hatte, so schloß man jetzt analog auf ein unermüdbares Erkennen auch beim Nichterkennen der Sinnesorgane.

[1]) Vgl. die vorangehende Anmerkung.

[2]) Der Text fährt fort: „In Vernichtung ist er eingegangen."

Daß diese letzte Konsequenz falsch ist, wird allerdings sofort anschließend daran gesagt, wenn auf das verwiesen wird, was trotz Vergehens des Ichs und der Welt noch übrig bleibt. Daß etwas übrig bleibt zeigt ja, wie wir ausführten, die psychologische Erfahrung: Im Tiefschlaf schwindet wohl das Bewußtsein von der Welt und vom Ich, trotzdem bleibt ein gewisses Etwas

dieses Aufhören der Individualität im Tiefschlafe durch zwei anschauliche Gleichnisse erhärtet: Wie die einzelnen Flüsse, wenn sie im Ozean sind, nicht mehr wissen: ich bin dieser Fluß, ich bin jener Fluß und wie im Honig die einzelnen Säfte des Honigs nicht mehr wissen, daß sie der Saft dieses oder jenes Baumes sind, so verlieren auch die Kreaturen im Tiefschlaf ihre Individualität und gewinnen sie erst beim Erwachen wieder.

So ist also der Ātman des Menschen, wenn er rein ist — und das ist im Tiefschlafe der Fall — ohne Ich-Bewußtsein. Diese Beobachtung aus dem Tiefschlaf wird wieder in gewohnter Analogie auch auf den Tod übertragen. cf. Bṛ. Up. 2, 4, 12 fg. „Nach dem Tode ist kein Bewußtsein, denn wo eine Zweiheit gleichsam ist, da siehet einer den andern, da riecht einer den andern, da hört einer den andern, da erkennt einer den andern, wo aber einem alles zum eigenen Ātman[1]) geworden ist, wie sollte er da irgendwen riechen, wie sollte er da irgendwen sehen, wie sollte er da irgendwen hören, wie sollte er da irgendwen anreden, wie sollte er da irgendwen erkennen. Durch welchen er dies alles erkennt, wie sollte er den erkennen? Wie sollte er doch den Erkenner erkennen?" — Nach dem Tode hat also ebenso wie im Tiefschlaf die Außenwelt, „das Zweite" und jedes Bewußtsein von einer Außenwelt, von „einem Zweiten" und auch alle Individualität aufgehört, weil der reine Ātman, der Erkenner, gar kein Objekt des Erkennens, auch kein Ich-Bewußtsein, mehr hat. In diesem Punkte, daß nach dem Tode der Ātman ohne Ich-Bewußtsein und Individualität ist, unterscheidet sich der Seelenbegriff der Upaniṣaden fundamental von fast aller abendländischen Theologie, für die beim Tode die Seele in ihrer individuellen Bestimmtheit, als Seele eines bestimmten Menschen, als Ich, als Persönlichkeit bestehen bleibt.

In dieser Beobachtung der alten Upaniṣaden, daß beim Tiefschlafe [und Tode] der reine Ātman ohne Ich-Bewußtsein übrig

übrig, aus dem beim Erwachen die Vorstellungen und so die Außenwelt und durch diese bedingt die Individualität wieder hervorgehen.

[1]) Hertel; Die Weisheit der Upaniṣaden. München 1921 p. 114, übersetzt an dieser Stelle — wie auch sonst — konsequent das Wort Ātman mit „Ich". Diese Konsequenz der Übersetzung wirkt aber irreführend, da, wie wir im Obigen ausführen, das, was wir landläufig unter „Ich" verstehen, dem Ātman dort, wo er rein zutage tritt, ja grade abgesprochen wird.

bleibt, kann die Grundwurzel liegen für die Forderung des Sāṅkhyam nach einem Ahaṃkāra neben dem Ātman. Der Ātman, d. h. der Einzel-Ātman ist seinem ursprünglichen Wesen nach, wie es sich uns im Tiefschlaf zeigt, frei von Individualität. Es muß also, — so folgert das Sāṅkhyam, — ein besonderer Faktor hinzutreten, der diesen farblosen unbestimmten Ātman zu einer bestimmten Persönlichkeit, zu einem Ich macht, nämlich der Ich-Macher, der Ahaṃkāra. Erst in Verbindung mit dem Ahaṃkāra hat der Ātman das Bewußtsein „ich bin dieser, mein ist dieses.“ (Maitr. Up. 2, 3). Dem eigentlichen Wesen des reinen Ātman aber ist dieses Ich-Bewußtsein fremd. Deshalb muß, wenn die Reinheit des Ātman gewonnen werden soll, auch noch der Ahaṃkāra vom Ātman abgelöst werden, d. h. das Ich-Bewußtsein aufhören.

Aus der Tiefschlaf-Theorie der alten Upaniṣaden und ohne die Annahme, daß von außen her fremdes Gedankengut eingedrungen ist, lassen sich auch noch folgende Stellen der mittleren und jüngeren Upaniṣaden erklären: „Nicht wird geboren und nicht stirbt der Seher, stammt nicht von jemand, wird auch nicht zu jemand.“ (Kā. Up. 2, 18) oder Śvet. Up. 1, 6, wo der Ātman nur deshalb in den Kreislauf des Saṃsāra verstrickt genannt wird, „weil er sich gesondert wähnt und des Rades Treiber.“ Der reine Ātman ist nach Maitr. Up. 2, 7 „ichlos“ (nir mama) und nir ātman = (wohl) ichlos in Maitr. Up. 2, 4; 6, 20 und 6, 21. Alle diese Stellen sprechen nur den schon aus den alten Upaniṣaden nachgewiesenen Gedanken der Tiefschlaf-Spekulation aus, daß der Ātman seinem reinen Wesen nach ohne Persönlichkeit ist. Auch in den sogenannten Yoga- und Asketen-Upaniṣaden tritt uns immer wieder dieser aus der Tiefschlaf-Spekulation der alten Upaniṣaden ableitbare Gedanke entgegen, daß die Reinheit des Ātman erst dann erreicht wird, wenn das Ich von ihm abgefallen ist. cf. Tejobindu Up. 3: „Wer Zweiheit und Ichgefühl abtut“ erreicht das Ziel des Yogin; und Paramahaṃsa“: „[für den Asketen gibt es] kein Ich, kein Du und keine Welt.“ — Es liegt uns wohl auch in der Leugnung des Ich im buddhistischen Nirvāṇa nur eine Konsequenz dieses aus der Tiefschlaf-Spekulation der alten Upaniṣaden ableitbaren Gedankens vor.

Vielleicht läßt sich überhaupt auf Grund der Tiefschlaf-Spekulation noch einmal das alte Problem aufrollen, wie weit die späte-

ren indischen Religionssysteme Yoga, Sāṅkhyam und Buddhismus direkt in einigen ihrer Haupttheorien vom Gedankeninhalt des reinen alten Upaniṣadenstandpunkts abhängig sind.

§ 4. Im Tiefschlafe ist der Ātman frei von Leiden und deshalb ist er Wonne

Im Tiefschlafe ist, wie es die Beobachtung gelehrt hatte, die Außenwelt und damit Freude und Schmerz, jegliches Gefühl des Mangels und alles Verlangen vom Ātman abgefallen. Mit dem Aufhören der Zweiheit hört auch Furcht und Freude auf. (cf. Bṛ Up. 1, 4, 2 fg.) Im Tiefschlafe ist der Ātman, wie es Bṛ. Up. 4, 3, 21 fg. heißt, „über das Verlangen erhaben, von Übel frei und ohne Furcht . . . ohne Verlangen und vom Kummer geschieden . . . dann ist Unberührtheit vom Guten und Unberührtheit vom Bösen, dann hat er überwunden alle Qualen seines Herzens.“ — Die Brücke, die die Welt des Wachens von der des Tiefschlafes trennt, „überschreitet nicht Tag und Nacht, nicht das Alter, nicht der Tod und nicht das Leiden; nicht gutes Werk, noch böses Werk, alle Sünden kehren vor ihr um, denn sündlos ist diese . . . Welt. Darum, fürwahr, wer diese Brücke überschritten hat als ein Blinder, der wird sehend, als ein Verwundeter, der wird heil, als ein Kranker, der wird gesund. Darum fürwahr auch die Nacht, wenn sie über diese Brücke geht, wandelt sich in Tag, denn einmal für immer Licht ist diese . . . Welt.“ (Chānd. Up. 8, 4, 1 fg.) — Im gleichen Abschnitt der Chānd. Up. (Chānd. Up. 8, 9, 1 fg.) wird dann weiter gesagt, daß der Mensch im Wachen blind, lahm, verstümmelt, sterblich ist; im Traum, dem Übergangsstadium zwischen Wachen und Tiefschlaf, „ist es doch, als wenn sie ihn bedrängten, als wenn er Unliebes erführe und es ist, als wenn er weinte.“ Im Zustande des Tiefschlafes dagegen hört all dieses Übel auf. „Im Tiefschlaf rühret ihn kein Übel an,“ heißt es Chānd. Up. 8, 6, 3. „Im Tiefschlaf ist der Ātman der furchtlose.“ (Chānd. Up. 8, 3, 4 und öfters.)

So ist der Tiefschlaf der Zustand der völligen Leidlosigkeit.

Aber ebenso wie im Tiefschlaf, obgleich alle Vorstellungen, die Außenwelt, das Ich-Bewußtsein negiert werden, doch etwas Positives, nämlich der Ātman, übrig bleibt, ebenso bleibt man jetzt

nicht bei der bloßen Negation von Freude und Leid, also einem Zustande der Indifferenz, stehen, sondern man spricht von einer positiven Wonne des Ātman im Tiefschlafe, die allerdings anderer, höherer Art ist als gewöhnliche irdische Freude und Lust. cf. Tejobindu Up. 8: „Es ist Wonne, doch jenseits aller Lust."

Es ist mit dem Zustande des Tiefschlafes wie mit dem Zustande des Liebesgenusses, wo alles Bewußtsein von der Außenwelt und vom Ich schwindet, aber doch das Bewußtsein bleibt, wo alles Verlangen, Freude und Leid aufhört und doch das Gefühl einer unendlichen Wonne bleibt. In diesem Sinne, als parallel dem Vorgang des Tiefschlafes, ist die oft zitierte Stelle Bṛ. Up. 4, 3, 21 zu verstehen: „So wie einer, von einem geliebten Weibe umschlungen kein Bewußtsein hat von dem, was außen oder innen ist,[1]) so auch hat [im Tiefschlaf] der *puruṣa* von dem *prājñātman*[2]) umschlungen, kein Bewußtsein von dem, was außen oder innen ist. Das ist die Wesensform desselben, in der er gestillten Verlangens, selbst sein Verlangen, ohne Verlangen ist und vom Kummer geschieden."

Dieser Zustand des Tiefschlafes, wo jedes bestimmte Vorstellen, wo auch das Bewußtsein der Individualität, wo jedes bestimmte Verlangen, überhaupt jedes Zweite aufgehört hat, hebt alle Fesseln der Beschränkung, alle Endlichkeit auf. cf. Chānd. Up. 7, 24, 1 fg.: „Wenn einer ein anderes sieht, ein anderes hört, ein anderes er-

---

[1]) cf. Chānd. Up. 8, 11, 1 „[Im Tiefschlafe] kennt einer sich selbst nicht und weiß nicht, ich bin dieser, noch auch kennt er die anderen Wesen." Der Ātman ist aber trotzdem, bei beiden Vorgängen, im Tiefschlafe, und noch unmittelbarer erfahrbar in dem parallel charakterisierten Zustand des Liebesgenusses nicht in Vernichtung eingegangen.

[2]) Unter dem *prājñātman* ist hier wohl nicht, wie es meistens geschieht, besonders von denen, die diese Stelle auf das mystische Eingehen der Seele zum Göttlichen deuten, der All-Ātman = das Brahman zu verstehen. In der Fortsetzung dieser Stelle (Bṛ. Up. 4, 3, 35) wird der *prājñātman* deutlich, wie es auch sonst in den Upaniṣaden gebräuchlich ist, als Einzel-Ātman gefaßt. Auf diese Bedeutung weisen auch die jüngeren Upaniṣaden hin, die scheinbar auf dieser Bṛ. Up.-Stelle fußend, den Einzel-Ātman im Tiefschlafstadium *prājña* benennen. Es ist also hier nur analog den auch sonst üblichen Bildern vom Eingehen des *puruṣa* = Menschen in seinen prājñātman die Rede, ebenso wie man an anderen Stellen davon spricht: der Mensch = puruṣa ist im prāṇa zur Einheit geworden. Erst sekundär faßt man dieses Eingehen des Tiefschlafenden in seinen Ātman als ein Werden zum All-Ātman. Darüber ausführlicher unten p. 18 fg.

kennt, das ist das Beschränkte, wenn er kein anderes sieht, hört, erkennt, das ist die Unbeschränktheit. Die Unbeschränktheit ist das Unsterbliche, das Beschränkte ist sterblich . . . Die Unbeschränktheit gründet sich auch auf ihre eigene Größe, oder wenn man will, nicht auf die Größe. Denn unter Größe verstehet man viel Kühe und Rosse, Elephanten und Gold, Sklaven und Weiber, Feld und Land. Aber das meine ich nicht, denn da gründet sich eins immer auf das andere. Die Unbeschränktheit aber ist unten und oben, im Westen und im Osten, im Süden und im Norden, sie ist die ganze Welt."

Derselbe Gedanke liegt auch vor Bṛ. Up. 4, 3. 20 wenn es heißt: „[Im Tiefschlafe] ist er sich bewußt: ich allein bin dieses Weltall;" und Maitr. Up. 6, 20: „Vermöge seiner Ichlosigkeit ist er als unermeßbar und grundlos zu denken." — Diese im Tiefschlafe durch den Fortfall von Vorstellungen, Außenwelt und Ich erlangte Unbeschränktheit ist erst die eigentliche Wonne, wie sie im Zustande des Wachens, der Zweiheit nicht erlebt werden kann: „Die Lust besteht in der Unbeschränktheit, in dem Beschränkten ist keine Lust; nur die Unbeschränktheit ist Lust. (Chānd. Up. 7, 23). Die Weite ist die Freude und die Freude, das ist die Weite." (Chānd. Up. 4, 10, 5.)

Dementsprechend ist im Tiefschlaf, wo alles Zweite = jede Beschränkung aufhört, die wahre Wonne cf. Bṛ. Up. 4, 3, 32: „Dieses ist sein höchstes Ziel, dieses ist sein höchstes Glück, dieses ist seine höchste Welt, dieses seine höchste Wonne . . . Wenn unter den Menschen einer glücklich ist und reich, König über die andern und mit allen menschlichen Genüssen überhäuft, so ist das die höchste Wonne der Menschen . . ." — aber tausendfach und millionenfach höher ist die Wonne dessen, der, wie der Ātman im Tiefschlafe, dasteht allein und ohne Zweiten."

Auf solchen Gedankengängen beruht es, wenn in der Māṇḍ. Up. 5 der Ātman im Tiefschlaf zu den Bestimmungen „Der eins gewordene, durch und durch aus Erkenntnis bestehende" auch noch bezeichnet wird als der aus Wonne bestehende, die Wonne genießende."[1])

So ist der Ātman seinem eigentlichen Wesen nach, wie es im

[1]) Erkenntnis (*cit*) und Wonne (*ānanda*) sind so die Attribute des reinen Ātman. Nimmt man noch hinzu, daß der Ātman als das Unsterbliche das

Tiefschlafe rein zum Vorschein kommt, übermenschliche Wonne, Seligkeit. Dementsprechend ist alles, was nicht ihm, d. h. seinem wahren Wesen entspricht, Nicht—Wonne = Leid. Kraß bringt dies schon Bṛ. Up. 3, 5, 1 zum Ausdruck: „Alles, was vom Ātman verschieden, ist leidvoll." Es liegt nur im konsequenten Verfolg dieses Gedankens, die ganze Außenwelt und das Leben als Individuum, da beide, wie die Tiefschlaf-Theorie nachgewiesen, dem wahren Wesen des Ātman fremd sind, ein Leiden zu nennen, aus dem nur eine Rettung möglich ist, die aus der Welt, den Vorstellungen, den Wünschen und der Individualität — so wie es der Tiefschlaf von selbst tut — fort- und hinführt zum reinen Ātman.

Vielleicht liegt also auch in der Tiefschlaf-Spekulation der alten Upaniṣaden, und zwar in ihrer noch keinen Pessimismus zur Voraussetzung habenden Theorie von der Wonne des unbeschränkten reinen Ātman, eine der Wurzeln für den starren — durch keine Wirklichkeit in seiner Absolutheit gerechtfertigten — Pessimismus der späteren indischen Systeme.

§ 5. Im Tiefschlafe wird der Ātman zum All-Ātman

Im Tiefschlafe ist der Ātman rein geworden, d. h. frei von Vorstellungen und Außenwelt, frei von Individualität, frei von Leiden, frei von allem Endlichen. Sobald nun ein Einzel-Ātman [im Tiefschlafe] so rein geworden ist, d. h. so frei geworden ist von all den zufälligen, nicht zu seinem wahren Wesen gehörenden Bestimmtheiten des Wachstadiums, ist er gleich geworden dem reinen Ātman aller anderen Geschöpfe, dem All-Ātman. „Wie reines Wasser dem reinen gleicht." (cf. Kā. Up. 4, 15) so gleicht jetzt der reine Einzel-Ātman dem All-Ātman in seinem Wesen. Und zu dieser qualitativen Wesensgleichheit kommt noch die quantitative hinzu. Vom Einzel-Ātman ist, wie wir sahen, im Tiefschlaf alle Beschränkung, alle Endlichkeit abgefallen: „er ist unten und oben, im Westen und im Osten, im Süden und im Norden; er ist die ganze Welt." (Chānd. Up. 7, 25, 1). Dem Einzel-Ātman eignet also im Tiefschlafe ebenso wie dem All-Ātman Unendlich-

---

wahrhaft Seiende (sat) ist, so ergeben sich auch schon aus der Tiefschlaf-Spekulation die Attribute der *saccidānanda*-Formel des späteren Vedānta.

keit. Und so ist im Tiefschlafe aller Unterschied zwischen dem Ātman und dem All-Ātman geschwunden; der Ātman wird zum All-Ātman, er ist All-Ātman; oder wie es mit der geläufigeren Bezeichnung heißt, er wird zum Brahman, ist Brahman. Man spricht auch wohl unter genauer Beibehaltung der Tiefschlaf-Vorstellung entsprechend der vorgestellten Bewegung des Eingehens der Seele in den Tiefschlaf von einem Eingehen des Ātman zum Brahman. cf. Chānd. Up. 6, 8, 1: „Wenn es heißt, daß der Mensch schlafe, dann ist er mit dem Seienden [dem Brahman] zur Vereinigung gelangt. Zu sich selbst ist er eingegangen, darum sagt man von ihm, er schläft (*svapiti*) denn zu sich selbst eingegangen (*svam apīta*) ist er."

Das Werden zu Brahman, das Brahman-Sein und auch noch das Eingehen zu Brahman liegt also in der Konsequenz der Tiefschlaf-Spekulation. Daneben wird dann freilich, indem das Brahman aufgefaßt wird als die außerhalb des Menschen existierende Gottheit, und die Brahmanwelt aufgefaßt wird als ein außerhalb des Menschen existierender Himmel, von einem Eingehen des Ātman in diese Gottheit oder in diesen Himmel gesprochen. Hier liegt dann aber ein Verlassen des konsequenten spekulativen Gedankenganges vor und eine Akkomodation an überkommene religiöse Vorstellungen.

§ 6. Bedeutung der Tiefschlaf-Spekulation für die Religion der Upaniṣaden und die späteren Religionsrichtungen

Die auf rationalem Wege gewonnene und durchgeführte Tiefschlaf-Spekulation bietet günstige Anknüpfungspunkte für das religiöse Bedürfnis. Die Tiefschlaf-Theorie hatte gelehrt, wie der Ātman, wenn er Vorstellungen und Wünsche und Leiden und das Ich von sich abgetan hat, rein wird und identisch mit dem All-Ātman = Brahman, und wie er in diesem Zustande der Leerheit von allem Zufälligen, Bestimmten, Endlichen, die höchste Wonne und Seligkeit genießt und die wahre Unsterblichkeit erlangt. Diese Seligkeit und Unsterblichkeit wird jetzt, die Freuden und die Unsterblich-

keit des *svarga* ablösend, das Ziel des religiösen Strebens.[1]) In dem Werden zu Brahman, im Eingehen zu Brahman besteht jetzt die Erlösung. Der Weg, wie man zur Erlösung, zum Einswerden mit Brahman gelangt, war seit der Tiefschlaf-Spekulation vorgezeichnet, nämlich durch Abtun der Vorstellungen, Wünsche und des Ich muß man seinen Ātman rein machen, damit er eins wird mit dem ihm wesensgleichen Brahman. Was man im Tiefschlafe sich hatte von selbst vollziehen sehen, nämlich das Aufhören der Vorstellungen, der Wünsche und des Ich, das suchte man in den an die alten Upaniṣaden anknüpfenden Religionsrichtungen künstlich hervorzurufen, um auf diese Weise zum Ziele der Erlösung zu gelangen. So bildete sich wohl der Erlösungs-Yoga, zuerst deutlich auftauchend in der Kāṭhaka-Upaniṣad. Daß er abhängig ist von der Tiefschlaf-Spekulation der alten Upaniṣaden und daß nicht etwa umgekehrt eine Beeinflussung dieser Tiefschlaf-Spekulation durch Yoga-Gedanken vorliegt, ist zweifelios, einmal aus dem historischen Grunde, daß die Tiefschlaf-Spekulation sich schon in aller Ausführlichkeit in den ältesten Upaniṣaden findet, die ersten Anfänge dieses Yoga aber erst in der zu den mittleren Upaniṣaden gehörenden Kāṭhaka sichtbar werden, weiterhin aber auch aus dem inneren Grunde, daß der Tiefschlaf als der einfache, sich von selbst ergebende natürliche Vorgang das Vorbild abgibt für den komplizierten künstlich hervorgebrachten Yoga. Eine ausdrückliche Anerkenntnis dieses Verhältnisses von Yoga und Tiefschlaf liegt in den Worten der Maitr. Up. 6, 25: „Wenn einer die Sinne wie im Schlafe niedergehalten durch reinheitlichstes Denken . . . . jenen . . . . schlummerlosen, alterslosen, todlosen, kummerlosen Lenker erschaut, dann wird er selbst zu jenem . . . . schlummerlosen, alterslosen, todlosen, kummerlosen Lenker."

Zweck der Yogatechnik ist es, genau wie es im Tiefschlaf von selbst geschieht, alle Vorstellungen, Wünsche und das Ich zum Schwinden zu bringen und so den Ātman rein zu machen. Und zwar legt der Yoga im Gegensatz zur ursprünglichen Tiefschlaf-Spekulation, in der naturgemäß das Schwinden der Vorstellungen, wie Hören, Sehen usw. als das der psychologischen Beobachtung am meisten Auffallende im Vordergrund stand, das Hauptgewicht

[1]) Aus der Tiefschlaf-Theorie kann nun auch der bedeutsame Gedanke erwachsen, daß eine Erlösung schon zu Lebzeiten möglich sei.

auf das Schwinden der Wünsche, des Begehrens, der Leidenschaften. In der Kā. Up. 3, 3 fg. bekommen dementsprechend die Indriyas, die bis dahin schlechthin Organe der Wahrnehmungen „die Sinne" gewesen waren, unter dem Einflusse des Yoga den Beigeschmack des Sinnlichen: die Sinne hemmen heißt jetzt: seine Leidenschaften hemmen. So bekommt unter dem Einflusse des Yoga die erkenntnistheoretische Spekulation der alten Upaniṣaden eine ethische Färbung, die auch im Asketentum, im Sāṅkhyam und im Buddhismus geblieben ist[1]).

Was der Yogin durch die dem Tiefschlaf ähnliche Versenkung erstrebt, sucht der Asket nicht in einzelnen Stunden der Versenkung, sondern in einem ständig sein ganzes Leben andauernden Zustande der Uninteressiertheit an Außenwelt, Leid und Freude —, von denen der Tiefschlaf frei macht —, zu erreichen. In diesem andauernden Zustande sind natürlich nicht wie im Tiefschlaf die Sinneswahrnehmungen ganz ausgeschaltet, wohl aber auf ein Minimum in ihrer Tätigkeit herabgemindert und von jeder Beimischung von Leid und Freude reingehalten cf. Paramahaṃsa-Up. 4: „Im Schmerze unentwegt, in der Lust ohne Verlangen, in Begierde entsagend, allerwärts weder am Schönen noch Unschönen hangend, ist er ohne Haß und ohne Freude. Aller Sinne Regung ist zur Ruhe gekommen, nur in der Erkenntnis verharrt er, festgegründet im Ātman ..... sein Bewußtsein ist erfüllt mit dem, dessen Geschmack vollkommene Wonne ist. Dieses Brahman bin ich, so weiß er und hat das Ziel erreicht."

Dieselben aus der Tiefschlaf-Spekulation ableitbaren Grundzüge des Weges zur Erlösung durch Reinmachen des Ātman-Puruṣa von allem ihm Wesensfremden gibt für das Sāṅkhyam schon Maitr. Up. 6, 30: „Der Puruṣa (Ātman) wird, sofern er Entschließung, Vorstellung, Ich-Wahn als Lingam annimmt, gebunden und sofern das Gegenteil eintritt, erlöst. Darum soll man verharren ohne Entschließung, ohne Vorstellung, ohne Ich-Wahn; das ist das Kennzeichen der Erlösung, das ist hienieden der Wegführer zum Brahman."

---

[1]) Aber nicht, als wenn das ethische Verhalten Selbstzweck wäre; man tut nicht das Gute um des Guten willen, sondern will nur durch ethisches Verhalten die der Erlösung entgegenstehenden Hindernisse beseitigen. Das gute ethische Verhalten ist nur Voraussetzung, nur ein vorbereitendes Mittel zur Erlösung wie etwa die Atemtechnik.

Und im Buddhismus wird durch die Versenkung, in der der Ich-Wahn, alles Vorstellen, alles Begehren und überhaupt aller Inhalt des Bewußtseins systematisch beseitigt wird, der dem Tiefschlaf so ähnliche Zustand erreicht, in dem alles Vorstellen und Begehren und das dadurch verursachte Leiden ausgelöscht, zu nichts geworden ist, das Nirvāṇa. Die Frage, ob das Nirvāṇa nicht doch positiven Gehalt hat, wird wieder näher gerückt, wenn man den dem Nirvāṇa so ähnlichen Zustand des Tiefschlafes, wie die Spekulation der alten Upaniṣaden ihn erklären, als Parallele heranzieht. Trotz Aufhörens alles Aussagbaren und trotz Aufhörens der Individualität, des Ichs, verbleibt im Tiefschlaf doch wie obige Untersuchung zeigt, etwas Positives bestehen.

Redaktionelle Mitteilung. Diese Arbeit erscheint im Buchhandel im gleichen Verlag als Sonderdruck Nr. [illegible] in der Reihe „Untersuchungen zur Geschichte des Buddhismus“.

Erkenntnistheorie und Logik nach der Lehre der späteren Buddhisten

von
F. I. Schtscherbazkoj
Aus dem Russischen übersetzt von
O. Strauß.

(Fortsetzung von Nummer 4/6)

Kapitel II: Die Zeit

Parallelismus in der Auffassung von Zeit und Raum. Kālavāda. Die Zeit in den Upaniṣads. Ansichten über die Zeit im Vedānta, Sāṃkhya und Vaiśeṣika. Polemik Praśastapādas mit den Buddhisten. Ansicht über die Zeit im Nyāya. Polemik Uddyotakaras mit den Buddhisten. Identifizierung der Zeit mit dem einzigen Gotte im späteren Nyāyasystem. Leugnung der Zeit als Substanz bei den Buddhisten. Kritik des Zeitbegriffs bei Nāgārjuna. Beweis des inneren Widerspruchs des Substanzbegriffs. Die Lehre von den „Momenten." Bedeutung der Momente bei den Buddhisten idealistischer Richtung.

Der Analyse und Geschichte der buddhistischen Erkenntnistheorie wollen wir einen historischen Überblick der Lehren über Zeit und Raum voranschicken, wie sie zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Kreisen in Indien bestanden haben.

Die Buddhisten aller Richtungen, im idealistischen wie realistischen Sinne, hatten ihre besondere Lehre von der Zeit, die sie der Lehre der brahmanischen Philosophie entgegensetzten. Śaṃkara, Mādhava u. a. stellen diese Lehre bei der Darlegung und Zurückweisung der buddhistischen Weltanschauung an die Spitze. Wenn weder Dignāga noch Dharmakīrti noch Dharmottara sie im einzelnen erörtern, so liegt das daran, daß sie sie als allgemein bekannt und gleichsam allem übrigen zugrundeliegend annehmen. Dagegen finden sich zahlreiche Auseinandersetzungen und Widerlegungen dieser Lehre in brahmanischen Quellen. Was aber die Lehre vom Raum betrifft, so haben wir bis heute nur abgerissene und nicht völlig klare Spuren davon, wie die Buddhisten realisti-

scher Richtung ihn verstanden. Für die Buddhisten idealistischer Richtung hatte diese Frage keine Bedeutung, da hier offenbar nicht die Lehre vom Raum Ausgangspunkt des Idealismus war, sondern andre Argumente. Wenn das Nichtsein der Außenwelt festgestellt war, ergab sich die Nichtrealität des Raumes daraus von selbst. In ihren Anschauungen über das Problem von Raum und Zeit stehen die Buddhisten ebenso wie in allen ihren philosophischen Anschauungen in naher Abhängigkeit von den vorangehenden, unter den Brahmanen entwickelten Spekulationen. Viele von ihnen überlebten den Buddhismus und herrschen bis heute in den zeitgenössischen philosophischen Schulen Indiens. Hier begegnen wir Auffassungen von der Zeit als einer besonderen Substanz, die Verbindung mit den Objekten eingehen kann, oder als einer Eigenschaft der Objekte; wir finden eine Lehre von der absoluten Zeit, der Anfangsursache alles Seienden, und von verschiedenen Zeiten; endlich hatte die buddhistische Lehre, die die Realität der Zeit leugnete, offenbar auch als Vorgängerin eine ähnliche Lehre in nicht-buddhistischen Kreisen.[52]) Parallel damit existierte eine Lehre von dem einen absoluten Raum und von der Nichtexistenz des Raumes. Aber das Verständnis der ursprünglichen Lehre vom Raum, wie sie sich in einigen Systemen auch in späterer, nachbuddhistischer Zeit findet, wird schwierig durch die Schwankungen in der Terminologie. Außer dem Ausdruck *diś* „der Raum," „die Himmelsrichtung" gibt es den Ausdruck *ākāśa*, der grenzenlose Raum, der ganz verschieden verstanden wird: manchmal ist er Symbol der Grenzenlosigkeit überhaupt, und als solcher umfaßt er Zeit und Raum; manchmal bezeichnet er dagegen nur die Unveränderlichkeit, die Abwesenheit des Wechsels; manchmal finden sich beide Ausdrücke *diś* und *ākāśa*, nebeneinander zur Bezeichnung zweier besonderer Substanzen, deren gegenseitiges Verhältnis nicht ganz klar ist. Manchmal aber bedeutet *ākāśa* eine besondere Substanz: „Äther," Träger des Tones. Der Ton wird zu den Eigenschaften und nicht zu den Substanzen gerechnet; folglich mußte es eine Substanz als Träger dieser Eigenschaft geben. Eine solche Substanz war nur der Äther, aber seine Existenz wurde durch die Existenz des Tones bewiesen, wovon später die Rede sein wird. Infolge dieses Umstandes war in Indien nie voller Parallelismus in der Behandlung der Probleme von Raum und Zeit.

Die Lehre von Zeit und Raum hat ihren Ausgangspunkt nicht in einem der sechs Hauptsysteme, obwohl sich alle bei diesem oder jenem Anlaß vorübergehend mit diesen Problemen beschäftigen. Die meiste Aufmerksamkeit wird ihnen im Vaiśeṣika geschenkt, wo Zeit und Raum zu den neun Substanzen gehören und als solche behandelt werden.

Aber unter den vielen philosophischen Systemen, die in historischer Zeit nicht mehr existierten, weil sie mit andern allmählich zusammengeflossen oder vergessen waren, ist eins, das sich direkt „Philosophie der Zeit" (*kālavāda*) nennt. Wir haben Grund zur Annahme, daß sie recht verbreitet war, da sie oft im Epos und in der buddhistischen und jinistischen Literatur erwähnt wird. Sie war auch in systematischer Form ausgearbeitet. Es hat sich die Nachricht gefunden, daß Lehrbücher dieses Systems existierten[53]).

Worin diese Lehre von der Zeit eingeschlossen war, ist bei der Dürftigkeit der Nachrichten schwer zu sagen. Im Epos wird die Zeit gepriesen als die Ursache alles Seienden, die Ursache von Geburt und Tod, der Faktor, der alles Leben lenkt. In der systematischen Form dieser Lehre wurde die Zeit, wie aus Spuren bei dem jinistischen Kompilator Malayagiri hervorgeht[54]), anerkannt als der absolute Anfang der ganzen Welt, als der Uranfang des Seins, wobei damals schon die Frage erörtert wurde, ob die Zeit ein einziger, ewiger, alles umfassender, unveränderlicher Urgrund ist oder ob sie sich in verschiedene Zeiten, in Zeitteile teilt. Wenn sie ein ewiges und unveränderliches Sein ist, so kann sie nicht Ursache der mit der Zeit sich verändernden Erscheinungen sein. Zur Erklärung des Wechsels der Erscheinungen wurde die Existenz einer andern, veränderlichen Zeit angenommen, die die absolute Zeit begleitet und ergänzende und begleitende Ursache ist, indem sie den Wechsel der Erscheinungen und ihre zeitliche Folge bedingt. Aus dieser Nachricht kann man ersehen, daß jene logischen Widersprüche, mit denen der Begriff einer dauernden Zeit verbunden ist, in Indien schon in sehr alter Zeit bemerkt wurden. Wir werden auch in späterer Zeit auf Versuche treffen, den Wechsel der Erscheinungen durch begleitende Ergänzungsfaktoren zu erklären, da die dauernde Zeit oder die Substanz von dauerndem Sein als dafür unzureichend erkannt wurde. In historischer Zeit ist von dieser Philosophie nichts übrig, sie war entweder vergessen

oder, was wahrscheinlicher ist, mit der Astronomie zusammengeflossen. Śrīdhara verweist bei der Feststellung, daß die Zeit in Momente, Sekunden usw. bis zu den großen Weltperioden einschließlich zerfällt, auf Mathematik und Astronomie, wo diese Lehre im einzelnen entwickelt sei.

Der Begriff der absoluten Zeit als des höchsten Anfangs der Weltschöpfung lebt nach seinem Verschwinden aus der allgemeinen theoretischen Philosophie fort in der Religion, dieser ewigen Begleiterin der Philosophie. Eine der Formen des Gottes Śiva trägt den Namen Mahākāla d. h. große Zeit, seine Gemahlin ist die böse Göttin Kālī. Diese Gottheiten sind Symbole der Zerstörung und des Todes, *Kāla* selbst bedeutet auch Tod. Der Gott Viṣṇu wird auch mit der Zeit identifiziert.

In den Upaniṣads findet sich verhältnismäßig sehr wenig Betrachtung über die Zeit. In der Maitrāyaṇa-Upaniṣad findet sich die älteste Erwähnung der These von der Flüchtigkeit alles Seiendden (*sarvaṃ kṣayiṣṇu*), welche in der Folge die Grundthese de Buddhismus wurde. Tatsächlich wird die Zeit in diesem Werke betrachtet einerseits als eingeteilt in kleinste Teilchen, andrerseits in gröbere Einheiten: Jahr, Jahreszeiten, Monate usw. Die Überlegungen hinsichtlich der Zeit vereinigten sich wissenschaftlich mit der Zeitberechnung nach den himmlischen Gestirnen, und die Philosophie geht so in Astronomie über. Aber das hindert dasselbe Werk nicht, die Zeit mit der geistigen Weltsubstanz, dem Brahman, zu identifizieren. Es macht auch, wiewohl sehr unbestimmt, einen Unterschied zwischen der absoluten und der endlichen, in Teile eingeteilten Zeit; mit der geistigen Substanz, dem Wesen der ganzen Welt, identifiziert sie die erste wie die zweite. In der Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad wird eine gewisse andere Beziehung der Zeit zu Brahman geschildert. Brahman ist das Wesen und der Uranfang alles Seienden, aus ihm ging zuerst der Raum hervor, und darauf erst aus dem Raum die Zeit. Die Zeit wird hier nicht mit Brahman identifiziert, sondern geht aus ihm hervor, und zwar nicht unmittelbar, sondern durch Vermittlung des *ākāśa*; sie liegt zu Brahmans Füssen, wie sich der Verfasser dieser Upaniṣad poetisch ausdrückt. Das Hervorgehen der Zeit aus dem *ākāśa* wurde auch, wie wir sehen werden im Sāṃkhya angenommen. Diese Theorie ist der Grund dafür, daß sich das Vedānta-

system in seiner späteren Form überhaupt nicht mit dem Zeitproblem beschäftigt. Weder bei Bādarāyaṇa noch bei Śaṃkarācārya finden wir irgend welche Überlegungen über die Zeit, während *ākāśa* seinen bestimmten Platz in ihrer Weltanschauung hat und seine Beziehung zu Brahman bei ihnen ausführlich erörtert wird. Indessen, wenn man auch zugeben kann, daß Bādarāyaṇa noch auf dem alten Standpunkt der Upaniṣads und des Sāṃkhya stand und meinte, daß *ākāśa* Zeit wie Raum in sich befaßt, so kann man sicher nicht einräumen, daß Śaṃkara auf demselben Standpunkt gestanden habe. Zwar verbreitet er sich niemals über die Zeit, aber dazu lag für ihn auch keine Notwendigkeit vor. Seine Anschauung von der Zeit ist von selbst klar, wenn man seinen besonderen Standpunkt beachtet: er identifiziert die Welt der Erscheinungen, in der alles mit der Zeit wechselt, mit der geistigen Substanz, dem Brahman, in dem es Wechsel der Erscheinungen und der Zeit nicht gibt. Zwar fällt Śaṃkara grausam über die Buddhisten her, die die Realität der Außenwelt leugnen [55]), aber er selbst erkennt diese Realität nur vom empirischen Standpunkt an. In Wirklichkeit existiert nur das eine Brahman, und dies ist keiner Veränderung unterworfen. Von diesem Standpunkt aus gibt es folglich überhaupt keine Zeit, denn es gibt weder einen Wechsel der seelischen Erscheinungen noch eine Veränderung in den äußeren Objekten. Diese Ansicht kommt also der buddhistischen Leugnung der Zeit nahe [56]). Vom empirischen Standpunkt aber werden sowohl die Existenz des Wechsels der seelischen Erscheinungen als auch die Veränderungen in der Außenwelt anerkannt. Von diesem Standpunkt schafft Brahman die sichtbare Welt, lenkt sie und zerstört sie provisorisch, wobei der Prozeß dieser periodischen Schaffung und Vernichtung der Welt unzählige Male in der unendlichen Zeit wiederholt wird. Von diesem empirischen Standpunkt wird anerkannt, daß die einzelnen Seelen von Brahman gesondert existieren und ewig sind, indem sie von einem Leben ins andere übergehen. Vom metaphysischen Standpunkt aber ist zwischen den Einzelseelen und Brahman kein Unterschied, sie sind identisch. In der Anerkenntnis der Ewigkeit der Kreisbewegung des seelischen Lebens stimmt Śaṃkara wiederum mit dem Buddhisten überein. Zwar widerlegt er hier die buddhistische Lehre, aber seine Polemik hat mehr den Zweck, die Frage zu verdunkeln

als aufzuklären. Im Wesentlichen aber unterscheiden sich die beiden Lehren hinsichtlich des seelischen Lebens nicht viel voneinander.[57]) Der Unterschied liegt nur darin, daß Śaṃkara vom metaphysischem Standpunkt dies psychische Leben als Illusion ansieht, bei den Buddhisten idealistischer Richtung aber gilt der Wechsel der seelischen Erscheinungen als real bestehend.

Die Ansichten des Sāṃkhya ergaben sich direkt aus den Grundsätzen dieses Systems. Die ewige ursprüngliche Materie (*pradhāna*) hat zwei Eigenschaften, Zeit und Raum. Wie die Materie selbst sind diese Eigenschaften allumfassend und ewig. Außer der Seele und der ursprünglichen Materie ist alles übrige nicht ewig, heißt es in den Sāṃkhyasūtras (5, 72). Nicht ewig sind auch alle Produkte der Materie, aus denen die Welt der Erscheinungen besteht. Für die wechselnde Welt der Erscheinungen waren die Zeit und der Raum, welche als Eigenschaften der ursprünglichen Materie galten, nicht ausreichend, und deshalb wird die Existenz einer andern Zeit und eines andern Raumes, die nicht ewig und nicht allumfassend sind, angenommen; sie sind Produkte des *ākāśa* d. h. des Äthers oder Weltraums. Sofern die Zeiten und die Räume begrenzt sind, entspringen sie aus *ākāśa* durch die Vereinigung des letzteren mit diesen oder jenen Substraten (*upādhi*); sie sind nichts als *ākāśa*, sofern er durch ein bestimmtes Substrat begrenzt ist. Wenn das Substrat des *ākāśa* ein Objekt der Außenwelt ist, so ergibt sich der begrenzte Raum; wenn aber die Bewegung der himmlischen Gestirne Substrat ist, so ergibt sich die Zeit. Die Anhänger des Sāṃkhya wenden sich gegen die Vaiśeṣikas, welche behaupten, daß e i n e endlose Zeit existiert, die unter dem Einfluß von Substraten (*upādhi*), nämlich der Bewegungen der Himmelskörper, in verschiedene Zeiten eingeteilt wird; nach ihrer Meinung besteht die Zeit aus durch die Bewegung der Gestirne geschaffenen Teilen, und außer dieser aus Teilen bestehende Zeit gibt es überhaupt keine Zeit. Dagegen existiert nach Ansicht der Vaiśeṣikas unabhängig von den gesonderten Zeitteilen noch die eine ungeteilte Zeit. Hätten die Sāṃkhyas mit den Vaiśeṣikas die Existenz einer ungeteilten Zeit zugegeben, so hätten sie auch ihre Ewigkeit zugeben müssen, das aber wäre unvereinbar gewesen mit ihrem Grundsatz, daß es nur zwei ewige und von allem unabhängige Substanzen gibt, die ewige Materie und die

ewige Seele, alles übrige aber nicht ewig ist. Auf den Einwand der Vaiśeṣikas, daß Zeit, Raum und *ākāśa* auch ewig seien, antworten die Sāṃkhyasūtras ausweichend nur mit Wiederholung der Behauptung, nur die eine Materie sei ewig, und zur Bekräftigung verweisen sie auf die ultima ratio der brahmanischen Philosophie, die heilige Schrift. Wenn so die alleinige Ewigkeit der Materie als bewiesen gilt, ergibt sich als Folge, daß die Zeit nicht ewig sein kann. Hier treffen wir wie beim Kālavāda in der Entscheidung des Problems auf die Schwierigkeit, daß diese Zeit entweder eine ewige Substanz ist oder dem Wechsel der Erscheinungen inhäriert. Überhaupt werden die Probleme von Zeit und Raum im Sāṃkhya nur beiläufig und sehr oberflächlich behandelt; die aus jenen Ansichten hervorgehenden Widersprüche sind nicht gelöst. Materie und Seele sind ewig und allumfassend, folglich stehen sie in Verbindung (*saṃbandha*) mit allen Zeiten und allen Örtern. Die Seele ist das mit allen Zeiten vereinigte Substrat. Indessen sind Raum und Zeit als *ākāśa*-Produkte nur zweitrangige und abhängige Faktoren in der Welt. Offenbar haben wir hier eine Vermischung zweier Standpunkte, die nicht zur Übereinstimmung gebracht sind. Daß Zeit und Raum Produkte des *ākāśa* sind, ist die alte Anschauung, die aus den Upaniṣads in das System übergegangen ist. Die Anschauung aber von Zeit und Raum als Eigenschaften der Urmaterie (*prakṛtiguṇaviśeṣa*) ist eigentlich die wahre Anschauung des Sāṃkhya, die aber nicht weiter entwickelt worden ist.

Das Vaiśeṣika rechnete die Zeit zu den Substanzen (*dravya*). Solche Substanzen gab es im ganzen neun: Erde, Wasser, Feuer, Luft, Äther (*ākāśa*), Zeit, Raum, Seele und Intellekt. „Substanz“ wird definiert als die mit Eigenschaften und Aktivität begabte inhärente Ursache der Erscheinungen (*kriyāguṇavat samavāyikāraṇam*). „Zeit“ wird definiert als die Substanz, die wir nicht unmittelbar durch die Sinne wahrnehmen, sondern deren Existenz wir aus ihren Merkmalen erschließen. Diese Merkmale sind die folgenden: Aufeinanderfolge, Gemeinschaftlichkeit, Langsamkeit oder Schnelligkeit der Erscheinungen. Auf die Frage, warum denn die Zeit Substanz und insbesondere ewige Stubstanz sei, antwortet Kaṇāda mit dem Hinweis auf seine Überlegungen hinsichtlich einer anderen Substanz, der Luft. Die Luft ist zwar für das Auge nicht sichtbar

aber wir können sie fühlen. Dies Erfühlen ist von besonderer Art, indem es sich unterscheidet von dem, durch das wir die sichtbaren Substanzen Erde, Wasser, Feuer wahrnehmen. Das Wahrnehmen ohne Sehen ist das Merkmal der Luft. Die Existenz der Luft erschließen wir also aus ihren unsichtbaren Merkmalen. Gerade ebenso erschließen wir auch die Existenz der Zeit aus ihren unsichtbaren Merkmalen, die im Wechsel der Erscheinungen usw. bestehen. Alles, was Eigenschaft, Merkmal hat, ist Substanz, daher muß die Zeit, die die erwähnte Eigenschaft hat, zu den Substanzen gerechnet werden. Die Zeit ist ebenso ewig wie die Luft, da auch die Luft als ewig gilt in dem Sinne, daß sie auch nach der periodischen Weltzerstörung und ihrer Neuschaffung weiter existiert.[59]) Aber offenbar fühlte der Sūtraverfasser, daß er durch die Annahme einer unsichtbaren Substanz einen gefährlichen Weg beschritt, und deshalb nimmt er zur größeren Bekräftigung seiner Ansicht Zuflucht zu der gewöhnlichen ultima ratio und verweist auf die hl. Schrift. So rechnet Kaṇāda in seinen Sūtras die Zeit zwar zu den materiellen Substanzen, aber er fühlt gewisse Schwierigkeiten, die bei der eingehenden Entscheidung der Frage entstehen. Die späteren Anhänger des Systems in der nachbuddhistischen Epoche sprechen entschiedener. Die Reaktion gegen den buddhistischen Idealismus hatte eine entschiedenere Betonung des ins Schwanken geratenen Realismus zur Folge und eine geflissentliche Ignorierung der Widersprüche, zu welchen er führte.

Auf demselben Standpunkt steht auch die Philosophie der Jainas. Sie nehmen die Zeit als Substanz *(dravya)*, aber unterschieden von den übrigen Substanzen *(astikāya)* dadurch, daß sie keinen Raum erfüllt[60]).

Der folgende Schriftsteller der Vaiśeṣika-Schule, Praśastapāda, gehört schon zur nachbuddhistischen Epoche. Im Allgemeinen die Definition Kaṇādas befolgend ergänzt er sie und verteidigt sie gegen die Buddhisten. Er sagt: „Die Zeit ist das, was als Merkmal die Vorstellung des Fernen und Nahen,[61]) des Gemeinsamen und Nichtgemeinsamen, des Langsamen und Schnellen besitzt. Wenn in diesen Objekten nach der ersten Vorstellung weitere, von der ersten Vorstellung verschiedene entstehen, so ist ihre Ursache die Zeit[62]). Sie ist auch Ursache für den Anfang des Seins und das Ende aller Dinge, da dies zeitliche Bestimmungen sind. Sie ist Ursache, daß

wir von dem Moment, der Minute und den übrigen Zeiteinteilungen sprechen."

Ferner zählt Praśastapāda die verschiedenen, der Zeit als Substanz eigentümlichen Eigenschaften auf; er findet fünf: Zahl, Umfang, Besonderssein *(pṛthaktva)*, Fähigkeit in bestimmte Zeiten vereinigt und getrennt zu werden. Der zweite Teil der Definition richtet sich gegen die Buddhisten. Wie wir sehen werden, leugneten die Buddhisten die Existenz der Zeit nicht nur als Substanz sondern auch überhaupt als fließendes Sein. In jedem Objekt hat der folgende Moment nach ihrer Theorie nichts mit dem vorangehenden gemein. Darauf sagt Praśastāpāda, daß die Zeit die Ursache ist, vermöge deren im Objekt nach dem ersten Moment folgende auftreten, d. h. die Zeit ist Ursache der Möglichkeit des fließenden Seins. Zur Erklärung dieser Worte sagt Śrīdhara[63]): „Einige behaupten (vgl. die Sāṃkhyaansicht oben), daß, wenn wir das größere und geringere Alter des Alten und Jungen unterscheiden, die Ursache dafür (nicht die Zeit) sondern die größere oder geringere Zahl der Sonnenwenden sei. Aber das ist sicher nicht der Fall. Zwischen dem Umkehren der Sonne und dem Lebensalter ist kein Zusammenhang. Es kann aber nicht zugegeben werden, daß die Ursache nicht in Verbindung mit der Wirkung steht. Die Gleichzeitigkeit, sagen andere, ist das gemeinschaftliche Sein (unabhängig von der Zeit). Das ist nicht richtig, denn wenn es keine Zeit gibt, kann es auch kein gemeinschaftliches Sein geben. Man sagt: Wenn bei irgend einem Geschehen die Objekte sich in gegenseitiger Beziehung befinden, dann heißt das die Gemeinschaftlichkeit ihres Seins.[64]) Das ist falsch, da das, was weder erschienen, noch vorhanden, noch geschwunden ist, nicht in Wechselbeziehung sich befinden kann, und die Seinsbeziehung von gleichartigen Objekten (in Abhängigkeit von einander) nicht das Fehlen der Zeit beweist. Ebenso müssen auch die Begriffe wie abwechselndes Sein u. a. erklärt werden. Wenn die Frage aufgeworfen wird, wie die eine unteilbare Zeit verschiedene Vorstellungen hervorbringe (der Gemeinschaft, der Aufeinanderfolge usw.), so wird das jedesmal durch die Verschiedenheit in der Gesamtheit aller Bedingungen der gegebenen Erscheinung erklärt, unter denen auch die Zeit von Bedeutung ist. Wenn wir durch einen Erkenntnisakt das Auftauchen einer und das dauernde Sein einer andern Vorstellung wahrnehmen, so erzeugt

die Zeit unter Mitwirkung dieses Erkenntnisaktes den Begriff ihrer beziehentlichen Nähe oder Ferne.[65]) Wenn ferner diese Zeit in dem einen Erkenntnisakt die Wahrnehmung des Erscheinens mehrerer Objekte (zugleich) oder ihrer Wirkungen begleitet, dann erzeugt sie den Begriff der Gleichzeitigkeit. Wenn ferner die Zeit die Wahrnehmung einer größeren oder geringeren Menge von Momenten des Seins vermittelt, die zwischen Erscheinen und Verschwinden irgendeiner Sache eingeschlossen sind, dann ergibt sich der Begriff der Schnelligkeit oder Langsamkeit; auf diese Weise ist dies in jedem einzelnen Falle zu erklären."

„Aber man könnte uns erwidern: Wir sind einverstanden, daß alle diese Vorstellungen (von Aufeinanderfolge oder Gleichzeitigkeit) in Abhängigkeit von besonderen Ursachen entstehen. In diesem Falle ists mit der Zeit zu Ende (d. h. man braucht ihre Existenz nicht anzunehmen). — Nein! Wenn es keine Zeit gäbe, dann könnte keine Erscheinung auftauchen; denn erstens hat das, was ewig exisistiert, wie z. B. der Raum ,keinen Anfang, und das, was überhaupt nicht existiert, wie z. B. Hörner am Menschenkörper, ebensowenig einen, und es hat ihn nur das, was früher nicht existierte, jetzt aber existiert. Wenn es keine Zeit gäbe, so hätte das Wort „früher," welches das jeder Erscheinung vorhergehende Nichtsein bezeichnet, keinen Sinn, und man könnte keinen Unterschied zwischen Sein und Nichtsein machen, folglich könnte nichts in der Welt erscheinen. Wie kann aber eine Vorstellung eine Bestimmung in Abhängigkeit von der Zeit empfangen, wenn die letztere nicht durch die Sinne wahrgenommen wird? Auf diese Frage anworten einige (die Buddhisten sind gemeint) folgendermaßen: Wenn eine zeitbestimmte Vorstellung erzeugt wird, dann ist die Zeit ihre Ursache in demselben Sinne, in welchem auch die Tätigkeit der Sinnesorgane Vorstellung hervorrufende Ursache ist; sie ist nicht ihre Ursache in dem Sinne, in welchem ein äußeres Objekt, z. B. ein Stock, Ursache des Entstehens der Vorstellung eines Stockes ist. — Das ist Unsinn: Unsere Erkenntnis, deren ganzes Wesen im Schaffen klarer Vorstellungen (von Objekten der Außenwelt) besteht, kann keine anderen Bestimmer haben als die, welche aus der Berührung mit den Objekten der Außenwelt entstehen. Deshalb beantworten wir die oben gestellte Frage anders. Den Unterschied in dem äußeren Anblick eines Alten und eines Jungen bemerkend

schließen wir, daß die Ursache (dieses Unterschiedes) ihr Zusammhang mit der Zeit sein muß und danach erscheint bei uns die Vorstellung von ihnen, die die zeitlichen Bestimmungen enthält.“ Der Sinn der hier zitierten Erwiderung gegen die realistische Auffassung der Zeit als eines äußeren Faktors, der in uns bestimmte Vorstellungen hervorruft oder ihnen besondere Bestimmungen gibt, liegt darin, daß die Zeit von der Außenwelt weg ins Innere verlegt und als subjektiver Faktor festgestellt wird, von dem die Einordnung der Vorstellungen in die zeitliche Folge abhängt. Die Zeit ist ebenso Quelle unserer Erkenntnis als unsres Gefühls, sagt der unbekannte Gegner, der nach der Gewohnheit indischer Schriftsteller nicht mit Namen genannt wird. Das bedeutet nichts andres, als daß die Zeit nur Form ist oder eine der Formen, in denen der sinnlichen Seite unserer Erkenntnis die Objekte der Außenwelt erscheinen. Diese Anschauung steht der buddhistischen Leugnung der Zeit sehr nahe. Wie wir unten sehen werden, leugneten die Buddhisten die Existenz einer äußeren, Zeit genannten Substanz. Es gibt keine Zeit (*kālo nāsti*), sagten sie und verstanden darunter sicherlich ihr Nichtsein als besondere Substanz, die von außen auf unser Bewußtsein wirkt. Auf die Vaiśeṣikas indessen wirkte die buddhistische Kritik der realistischen Zeitauffassung umgekehrt. In den Sūtras des Kaṇāda ist noch klar zu sehen, daß ihr Autor Schwierigkeit empfand, gleichsam die Unbeholfenheit in der Zurechnung der Zeit zu derselben Gruppe von Substanzen fühlte, der er auch die andern äußeren Substanzen zuteilt. In der Epoche des Zusammenstoßes mit dem Buddhismus und besonders unter dem Einfluß der Polemik mit ihnen blieben die Vaiśeṣikas, getrieben durch die Reaktion gegen den buddhistischen Idealismus, nicht nur bei der früheren Anschauung, sondern sie wurden noch dreister in ihrem Realismus. Sie behaupten, die Zeit ist eine äußere materielle Substanz (*sthūlakāla*, *kālapiṇḍa*), wir sehen sie zwar nicht mit dem Auge, aber wir können ihre Existenz erschließen auf Grund jener Veränderungen in den Körpern und jener zwischen ihnen bestehenden Wechselwirkung, die durch die Berührung dieser Körper mit der Zeit zustande kommt. Śrīdhara sagt geradezu, daß die Außenwelt die einzige Quelle unserer Erkenntnis ist; deshalb muß sich alles, was in unserer Erkenntnis ist, vorher in der Außenwelt finden lassen; da in den Vorstellungen Zeit ist, so

muß sie auch in der Außenwelt sein. Der ursprüngliche nicht ganz sichere Realismus des Kaṇāda erhält bei Praśastapāda einen bestimmteren Ausdruck.

In den Sūtras des Nyāyasystems wird die Zeit nicht von dem Platze genommen, den sie in dem verwandten Vaiśeṣikasystem einnimmt. Von Substanzen werden nur fünf aufgezählt; sie fallen zusammen mit den fünf ersten Substanzen des Kaṇāda, aber sie haben eine etwas andere Bedeutung als die Elemente der Materie (*bhūta*). Zeit und Raum werden beiläufig erwähnt; sie sind ewige und allumfassende Substanzen, die gleich wie der Äther (*ākāśa*) alles durchdringen. In diesem System werden sogar die Substanzen in ewige und nichtewige, allumfassende und nicht-allumfassende eingeteilt, wobei Zeit und Raum zu den ewigen und allumfassenden gehören[66]. Vātsyāyana fügte zu diesen fragmentarischen Angaben Gotamas nichts hinzu. Der folgende Autor dieser Schule, Uddyotakara, gehört in die Epoche, in welcher die Logik das Schlachtfeld zwischen Naiyāyiks und Buddhisten bildete. In seinem Werke finden wir Polemik gegen die buddhistische Auffassung der Zeit und zusammen damit Beweise für die besondere Zeitanschauung als Argument in der Polemik mit dem Buddhismus. Er kommt zu derselben Definition der Zeit, wie sie Praśastapāda gibt, und entlehnt von ihm Argumente. Da Gotama kein Sūtra über die Zeit hat, so muß Uddyotakara die Polemik mit den Buddhisten über diese Frage auf jene Sūtras gründen, die über den Schluß handeln. Mittels des Schlusses, so lehren die Naiyāyiks, wird die Existenz des Objekts zu allen drei Zeiten erkannt, während Wahrnehmung nur bei einem Objekt in der Gegenwart Erkenntnisquelle sein kann. Zitieren wir diese interessante Polemik[67]:

„Wir behaupten, das Objekt des Schlusses liegt in allen drei Zeiten, da wir ein gegenwärtiges, vergangenes und zukünftiges Objekt erschließen können. Darauf antworten uns (die Buddhisten), die Zeit selbst existiere gar nicht. Wir erwidern: Nein, denn das läßt sich nicht beweisen. Es gibt ja keinen direkten Beweis für die Nichtexistenz der Zeit."

(Buddhist): „Beweist denn nicht die Tatsache, daß wir die Zeit nicht direkt wahrnehmen, ihr Nichtsein?"

(Naiyāyik): „Das ist nicht beweisend, da wir sie manchmal wahrnehmen. Die Nichtwahrnehmung geht ja aus drei verschiedenen

Ursachen hervor[68]); in dem vorliegenden Falle kann man aus der Nichtwahrnehmung der Zeit nur auf die Unzureichendheit der die Wahrnehmung hervorrufenden Faktoren schließen und nicht auf das Fehlen des einen und des andern (der Wahrnehmung und des Objekts). Warum sagst du aber, die Zeit existiere zweifellos nicht?"

(Buddhist): „Diese Nichtwahrnehmung wird hervorgerufen durch das Nichtsein der zugrunde liegenden Objekts-Wahrnehmung, das ist der Sinn unsrer Behauptung (die Zeit existiere nicht)."

(Naiyāyik): „In diesem Falle bringst du keinen Grund, denn er ist in deiner Behauptung enthalten (die Zeit ist nicht, weil sie nicht ist). Der Grund steckt in der Behauptung selbst. (Außerdem, gibt es einmal zeitliche Bestimmungen, so muß auch eine Substanz existieren, die die Bestimmungen trägt) ohne Substanz können ja keine Eigenschaften existieren, da sie sonst kein Substrat hätten (und so keine Eigenschaft wären)."

(Buddhist): „Eine solche Eigenschaft gibt es auch nicht."

(Naiyāyik): „Deine Beweise haben keine Bedeutung, da wir dem Nichtsein keine Beweiskraft zuerkennen (d. h. du berufst dich auf das Nichtsein der Zeit als Beweis, bewiesen werden kann aber nur durch eine Tatsache und nicht durch Nichtsein). Die Existenz der Zeit kann nicht geleugnet werden, da der Wechsel der Vorstellungen eine Ursache haben muß; wer die Zeit leugnet, muß eine Ursache für den Wechsel der Vorstellungen angeben. Ebenso wie Vorstellungen der Farbe und andrer (äußerer Objekte) ihre Ursache haben müssen, können wir uns auch nicht vorstellen, daß Vorstellungen zeitliche Bestimmungen ohne jede Ursache empfangen, da die Bestimmungen das Resultat irgendeiner Ursache sein müssen (und Existenz einer Wirkung ohne Ursache undenkbar ist)."

(Buddhist): „Da die Zeit eine (unteilbare) ist, so ist Mannigfaltigkeit der Zeitvorstellungen unmöglich."

(Naiyāyik): „Du denkst, daß, wenn die Zeit eine ist, der Wechsel der Vorstellungen in der Zeit unmöglich ist, wie eine Ursache nicht unter sich verschiedene Wirkungen erzeugen kann. Doch, es geht! — in Abhängigkeit von den Umständen. Z. B. ein Vater kann auch etwas andres sein: In demselben Menschen, der der eine bleibt, kann man seinen verschiedenen Beziehungen entsprechend Vater, Sohn oder Bruder sehen. Ebenso erzeugt die eine Zeit, je nachdem sie Ursache oder Wirkung ist, die Vorstellungen der Ver-

gangenheit, der Aufeinanderfolge usw. Somit ist die Existenz der Zeit erwiesen.“

Die Naiyāyiks behandeln auch die Frage, ob die Bewegung der Himmelskörper an sich ein ausreichender Faktor zur Erklärung der Zeit sei. Wir haben oben schon gesehen, wie die Sāṃkhyas und Vaiśeṣikas diese Frage beantworteten. Die Antwort der Naiyāyiks stimmt mit der der Vaiśeṣikas überein und besteht darin, daß zwischen der Bewegung der Himmelskörper und dem Wechsel der Erscheinungen kein direkter Zusammenhang besteht, während der Wechsel der Erscheinungen aus ihrem unmittelbaren Zusammenhang mit der materiellen Zeit (*kālapiṇḍa-saṃyoga*) hervorgeht. So betrachten die Naiyāyiks die Zeit ganz so wie die Vaiśeṣikas, und in den späteren Traktaten, in denen die beiden Systeme in eins zusammengeflossen sind, wird mit geringer Abweichung die Definition Kaṇādas und Praśastapādas wiederholt[60]). Eine gewisse Ergänzung ist in dieser Epoche in dem Sinne eingeführt worden, daß die materiellen Substanzen eingeteilt werden in solche, die einen bestimmten Raum einnehmen (*mūrta*), und solche, die keinen bestimmten Raum einnehmen, endlos sind (*vibhu*). Die Zeit gehört zu den letzteren. Die Identifikation der Zeit mit dem Raum, die sich in den Upaniṣads und im Sāṃkhya findet, wurzelt in der Vorstellung der Zeit als materieller Substanz, zwar unsichtbar und keinen bestimmten Raum einnehmend, aber allumfassend und allgegenwärtig. Diese Vorstellung führte zu dem Schlusse, daß Zeit und Raum dasselbe seien. Ein so später Schriftsteller wie Vācaspatimiśra hält es noch für nötig, diese Anschauung zu bekämpfen. Aber die neuesten Naiyāyiks sind zu ihr auf einem Umweg zurückgekehrt, indem sie Zeit und Raum mit Gott (*īśvara*) identifizieren.

Die Auffassung der Zeit als eine außerhalb unsres Bewußtseins liegende und unendliche Substanz führte naturgemäß zu ihrer Identifikation mit Gott, da er auch als unendliche Substanz aufgefaßt wurde. Dieser Vorstellung begegnen wir am Morgen der indischen Philosophie im alten Kālavāda, im Śivaismus, wo *īśvara* als *mahākāla* genommen wird, und bei den zeitgenössischen Naiyāyiks, die größten Teils gleichzeitig auch Śivaiten sind. Wir begegnen ihr auch in der westlichen Philosophie, von den ältesten Zeiten an bis zu Kants Dissertation einschließlich, wo die Zeit als Substanz

identifiziert wird mit *aeternitas Dei phaenomenon* und der Raum definiert wird als *omnipraesentia Dei phaenomenon.*

Der Grundunterschied zwischen allen brahmanischen Systemen einerseits und der buddhistischen Philosophie andrerseits zeigt sich sehr klar in der Beziehung zur Zeit. Für alle brahmanischen Systeme ist die Zeit eine Substanz, für die Buddhisten kann sie schon deshalb keine Substanz sein, weil sie die Existenz von Substanzen überhaupt nicht zugeben. Durch Kritik des Begriffs der wirkenden Substanz kamen sie zu dem Schluß, daß es Substanzen, die dauerndes Sein haben, überhaupt nicht gibt, weder geistige in uns, noch materielle in der Außenwelt. Der Buddhismus hat sich diese Anschauung seit den ersten Tagen seiner Existenz zu eigen gemacht und ist ihr während seiner ganzen Geschichte treu geblieben, ungeachtet der Mannigfaltigkeit von Schulen und Richtungen, die in seinem Schoße Platz fanden. Sehr möglich, daß die Lehre von der Flüchtigkeit alles Seins sogar älter als der Buddhismus ist. In den Upaniṣads und im Epos[70]) finden sich verschiedene Ausdrücke, die darauf hindeuten. Es gibt eine dunkle Nachricht über die Existenz einer ähnlichen Lehre vor Buddha[71]). Im Vaiṣeśikasystem begegnet eine wenn nicht identische so doch sehr ähnliche Lehre. Jedenfalls ist sie, wenn sie sogar vor dem Buddhismus existierte, von letzterem übernommen worden und mit ihm verschmolzen. Buddha sah in der Außenwelt nur einen beständigen Prozeß, die ununterbrochene Seinskette, das endlose Werden und Vergehen der Erscheinungen, von denen keine auch nur für einen Augenblick beharrt. Der Seinsprozeß wird mit dem Verbrennungsprozeß verglichen[72]). Wie das Feuer der Lampe ununterbrochen, wenn auch unmerklich, sich verändert und vergeht, und es in keinem Augenblick daselbe Feuer ist, das es im vorhergehenden Augenblick war, ebenso ist auch das Sein in der äußeren wie in der inneren Welt ein ununterbrochener Prozeß, eine Erscheinungsweise, unter der sich keine beständig existierende Substanz verbirgt. Keine geistige Substanz hinter dem ununterbrochenen Strom der Bewußtseinsprodukte, keine materielle hinter den Erscheinungen der Außenwelt. Aus dieser Anschauung entspringt auch die entsprechende Auffassung der Zeit als eines dauernden Vernichtungsprozesses.

So hat zweifellos die Lehre der buddhistischen Philosophie, von der Unmöglichkeit und Widersprechendheit der Zulassung der Existenz

dauernder und wirkender Substanzen ihren Ursprung in der Predigt des Buddha selbst. Seine Lehre, daß im Sein nichts Substanzielles ist, wird von allen seinen Anhängern ohne Unterschied der Richtung angenommen. Aber Buddha hat sich nicht deutlich über das Problem ausgesprochen ob der ununterbrochene Strom der vergehenden Erscheinungen nur ein innerer Erkenntnisprozeß ist oder ob auch die Außenwelt nichts andres ist als das ununterbrochene, ursachlose Werden und Vergehen der Erscheinungen, und deshalb ist diese Frage Anlaß geworden zum Schisma in der Gemeinde der buddhistischen Mönche in der ersten Periode nach ihrem Entstehen. Unter den Buddhisten entstand die Sekte der Sarvāstivādins d. h. der entschiedenen Realisten, die behaupteten, alles existiere in der Außenwelt. Gerade die Tatsache des Entstehens dieser Sekte und der Name, den sie sich selbst gab oder von den Gegnern empfing, beweist, daß zu gleicher Zeit auch eine andre entgegengesetzte idealistische Auffassung der Predigt Buddhas bestand. Leider haben wir darüber kein Zeugnis, und literarische Bearbeitung empfing der buddhistische Idealismus, wie wir sehen, erst sehr spät. Die Sarvāstivādins behaupteten, daß den Objekten in der Außenwelt dauerndes Sein nur zugeschrieben wird, in Wirklichkeit gibt es kein dauerndes Sein, sondern in jedem einzelnen Moment erscheint und vergeht ein neues Objekt, das mit dem vorangehenden nichts gemeinsam hat, das ohne Rest vergangen ist (*niranvayanirodha*).

Man unterscheidet zwei Arten der Zerstörung von Objekten: die, die erkannt wird, und die, die nicht erkannt wird. Unter der ersten versteht man z. B. die Zerstörung eines Kruges durch einen Hammerschlag. Unter der zweiten die unbemerkliche allmähliche Verbrauchung des Kruges bis zu seiner gänzlichen Untauglichkeit. Diese Verbrauchung vollzieht sich in jedem Moment, hält niemals an. „Unter der nicht erkannten Zerstörung des Kruges versteht man“ sagt ein Philosoph[73]) „die dauernde, unsern Sinnen unzugängliche, für gewöhnliche Menschen unfaßbare Vernichtung seiner, deren Prozeß durch logische Argumente erwiesen wird.“ So ist das, was wir die Existenz der Dinge nennen, in Wirklichkeit eine Reihe verschiedener Momente, in deren jedem wir eine vollständig andre Sache haben, die sich von der Sache im vorangehenden und im folgenden Moment unterscheidet. Vācaspatimiśra sagt: „Moment ist

die Existenz während eines Zeitteils, der keine Teile hat.“[74]). Moment ist also das Zeitatom. Ebenso wie die Existenz nicht-ausgedehnter Atome als Grundlage der ausgedehnten Materie angenommen wurde, so wurde die dauernde Zeit vorgestellt als bestehend aus nicht-dauernden Momenten. Aber der Moment ist nicht nur ein Zeitteil sondern auch gerade ein Sein oder Objekt, das während dieses Moments und nur während dieses einen Moments existiert, während die Sache zwar unmerklich für uns aber beständig wechselt, so daß wir in jedem Moment eine andre Sache haben. „Bei den Buddhisten“ sagt derselbe oben zitierte Autor Brahmavidyābharaṇa „wird mit dem Worte Moment eine Sache wie z. B. ein Krug bezeichnet, und außer ihr existiert keine Zeit, die sie mit dem Wort Moment bezeichnen würden.“ Folglich stellt sich dem buddhistischen Philosophen realistischer Richtung die Welt ähnlich dar wie ein kinematographisches Bild. So gelangten die Buddhisten nicht nur zur Leugnung der Zeit als einer dauernden Substanz, sondern auch die Momente, deren Existenz sie anerkennen, waren eigentlich nicht Zeitteile sondern Augenblicksobjekte. Etwas an diese Anschauung Erinnerndes findet sich auch im Vaiśeṣikasystem. Bei der Analyse der Frage der Veränderung der Dinge unter dem Einfluß des Feuers, z. B. wenn ein schwarzer, nicht gebrannter, irdener Topf unter dem Einfluß des Feuers rot wird, legten sich die Vaiśeṣikas die Frage vor: „Ist der Topf, der unter dem Einfluß des Feuers seine Farbe gewechselt hat, derselbe, der früher schwarz war, oder ein ganz andrer neuer Topf? Und sie antworteten: Es ist ein neuer Topf, der außer den Atomen mit dem alten nichts gemeinsam hat. Die Atome fallen auseinander und vereinigen sich aufs neue. Wenn der Topf gebrannt wird, zerfällt der alte Topf, das Feuer schafft die rote Farbe in den Atomen, und dann vereinigen sich durch das Feuer die Atome zu dem neuen roten Topfe. Da das Feuer nach Ansicht der Vaiśeṣikas nicht in die Wände des Topfes eindringen kann, kann sein Gebranntwerden nur auf diese Weise erklärt werden. Der Prozeß vollzieht sich nur so schnell, daß er nicht bemerkt werden kann. Ebenso besteht beim Wachsen der Früchte, beim natürlichen Wachstum lebender Körper die Änderung des Umfangs in der Veränderung der Materie, die alte Materie schwindet beständig und die neue wird beständig. Die buddhistische Anschauung ist dieser sehr ähn-

lich, da wir in jedem Augenblick des Seins einer gegebenen Sache eine gesonderte, ganz neue Sache haben; die frühere Sache ist ohne jede Spur verschwunden. Śaṃkara[75]) nennt die Vaiśeṣikas halbe Nihilisten, *ardhavaināśika*, Prediger der stückweisen Zerstörung, da die Atome nach ihrer Ansicht nicht vergehen und augenblicks sich von neuem sammeln. Die Buddhisten aber nennt er vollkommene Nihilisten, Prediger der vollen Zerstörung, *pūrṇavaināśika*, weil bei ihnen von dem Augenblickswesen nach seiner Zerstörung nicht einmal die Atome übrig bleiben. Da in jedem dauernden Sein der vorhergehende Moment Ursache des folgenden ist, so ist offenbar die Leugnung der inneren Verbindung zwischen den einzelnen Momenten dem Wesen nach gleichbedeutend mit der Leugnung der inneren Verbindung zwischen Ursache und Wirkung. Śaṃkara sagt bei diesem Anlaß: „Die, welche sagen, die Sache existiere nur einen Augenblick, behaupten, daß die Sache, die im ersten Moment existierte, wenn sie in den zweiten Seins-Moment kommt, zu existieren aufhört. In diesem Falle ist zwischen den beiden Sachen kein Kausalnexus, da das vorangehende Augenblickssein der Sache in nichts übergeht und nicht mehr Ursache des folgenden Augenblicks sein kann . . . Wenn man annimmt, daß allein die Tatsache der Existenz des vorangehenden Moments schon Ursache ist mit Beziehung auf den folgenden, so ist diese Annahme unnütz, denn wir können uns das Entstehen des Resultats, das mit der Ursache nicht gleichartig wäre, nicht vorstellen. Und (vom buddhistischen Standpunkt) kann nicht zugegeben werden, daß die Ursache in ihrem eignen Wesen im Resultat fortlebt, denn das hieße, das dauernde Sein der Ursache zugeben, und würde zur Aufgabe der Theorie von der Momentanheit alles Seins führen."

Eine systematische Darstellung dieser Theorie von der Momentanheit des Seins in der buddhistischen Literatur im Sanskrit ist nicht auf uns gekommen. Überall wird sie als allgemein bekannt vorausgesetzt. Dafür setzen die brahmanischen Autoren sie eingehend auseinander und widerlegen sie als die Grundthese buddhistischer Philosophie. Es ist schwer zu bestimmen, wann sie systematische Form empfing. Jedenfalls war es vor Dignāga und Dharmakīrti, denn ihre Werke setzten diese Theorie nicht auseinander sondern nehmen sie als bekannt an. Anspielung auf sie gibt es schon in den Nyāyasūtras. Zur Zeit Nāgārjuna's war sie

offenbar nicht systematisiert und logisch erwiesen, sonst wäre es schwer zu verstehen, warum er ihr nicht ein Kapitel in seinen Kārikās gewidmet hat. Wenn die „Momente“ zu jener Zeit schon dieselbe Bedeutung wie später gehabt hätten, dann hätte sich Nāgārjuna zweifellos zu den Momenten ebenso ablehnend verhalten wie zur Zeit überhaupt. Das muß man nach dem ganzen Verlauf seiner Überlegungen annehmen. Indessen erwähnt er *kṣaṇa* nicht und weist nur auf die unversöhnlichen Widersprüche hin, die in unsrer Auffassung der drei Zeiten liegen. In den Kārikās des Nāgārjuna besitzen wir die buddhistische Lehre von der Zeit, rein negativer Qualität, in der Form, die der systematisierten Lehre von den Momenten voranging. Nāgārjuna sagt:[76])

„Man sagt: In jedem Sein ist tatsächlich dauerndes Sein (Substanzialität), da letzteres die Ursache dafür ist, daß wir (mit Bezug auf jedes Sein) von drei Zeiten (Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft) sprechen. Der Meister Buddha lehrt, daß es in dieser Welt drei Zeiten gibt: Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart, und daß diese drei Zeiten als Substrat ein Sein haben. So ist das erschienene und verschwundene Sein das dauernde Sein, das Vergangenheit heißt. Das erschienene und nicht verschwundene Sein das dauernde Sein, das Gegenwart heißt. Das Sein, welches noch nicht entstanden ist, heißt Zukunft. So lehrte Er über die drei Zeiten, die als ihre Ursache die wirkliche Existenz (Substanzialität) eines Seins haben, und diese drei Zeiten existieren. Deshalb existiere auch das von ihnen abhängige dauernde Sein der Objekte. Darauf erwidern wir: Ein dauerndes Sein, das die Ursache dafür ist, daß wir von drei Zeiten reden, könnte existieren, wenn die drei Zeiten, wie ihr annehmt, existierten, sie existieren aber nicht. Und daß sie nicht existieren, darüber spricht Nagārjuna in dem folgenden Kārikās:

1. „Wenn Gegenwart und Zukunft nur inbezug auf Vergangenheit existieren, dann müssen sie auch schon im Vergangnen existieren . . . . . Wenn etwas in etwas überhaupt nicht existiert, dann hängt es nicht davon ab, wie z. B. die unfruchtbare Frau von ihrem Sohn.“

2. „Wenn aber Gegenwart und Zukunft nicht auch im Vergangenen existieren, wie können sie dann nur inbezug auf das Vergangene existieren!“

3. „Da die Existenz der Gegenwart und der Zukunft nicht bewiesen werden kann ohne Hinblick auf das Vergangne, so folgt daraus, daß es weder gegenwärtige noch zukünftige Zeit gibt.“

4. „Ebenso existieren auch vergangene und zukünftige Zeiten an sich nicht, da sie nur im Hinblick auf die Gegenwart existieren; ebenso wenig existieren Vergangenheit und Gegenwart an sich, da sie nur im Hinblick auf die Zukunft existieren. Ebenso sind auch jene Objekte aufzufassen, die als oberes, mittleres und unteres oder als Einheit und Vielheit charakterisiert werden.

„Man kann aber erwidern:[77]) die Zeit existiert bestimmt, da sie gemessen wird. Wenn etwas hier nicht existiert, dann hat es kein Ausmaß wie z. B. die Hörner auf dem Kopfe des Hasen. Die Zeit aber wird gemessen, da sie eingeteilt wird in Augenblicke, Minuten, Stunden, Tage, Nächte, 24 Stunden, Halbmonate, Monate, Jahre usw. Deshalb, da sie Ausmaß hat, existiert die Zeit zweifellos. Darauf antworten wir: Wenn irgendeine Zeit existierte, dann könnte sie Ausmaß haben, aber es gibt sie nicht, denn“:

5. „Unbewegliche Zeit, die von den Sinnen wahrgenommen werden könnte, gibt es nicht, und bewegliche Zeit wird nicht wahrgenommen; natürlich kann man von der Zeit sprechen, die nicht wahrgenommen wird.“

„Wenn [78]) es in dieser Welt etwas gäbe, was wir Zeit nennten, indem es sich unterschiede von den Augenblicken und den andern Maßen, dann würde man es wahrnehmen können, da es durch Augenblicke usw. gemessen würde. Aber es gibt kein festes, selbständiges Objekt, das wir Zeit nennten und mittels Augenblicken und ähnlichen Vermessungen wahrnähmen.“

„Aber, vielleicht sagt man, es gibt eine ewige Zeit, deren Wesen in Unbeweglichkeit besteht, sie erscheint nur in Augenblicken und in Maßen. Man sagt doch: die Zeit bringt alles Seiende zur Reife, die Zeit vernichtet die Menschen, die Zeit wacht, wenn alle schlafen, der Herrschaft der Zeit entzieht sich nichts. Diese so beschriebene Zeit hat doch wirkliches Sein! Wir antworten: Auch diese unbewegliche Zeit, die uns in den Momenten und andern Einteilungen erscheint, nehmen wir nicht wahr, und wenn man uns fragt, warum die unbewegliche Zeit nicht existiert, so antworten wir: Weil wir alle ihre einzelnen Momente nicht wahrnehmen ....“

„Man sagt auch: Wir wollen zugeben, daß es keine ewige Zeit gibt, die an sich existierte, unabhängig von den gesehenen und den andern Objekten, es kann aber doch behauptet werden, daß wir durch die Wörter Bewegung usw. die Zeit bezeichnen, als deren Substrat die sichtbaren und die andern Objekte zusammen mit ihren Eigenschaften erscheinen.“

„Darauf entgegnet (Nāgārjuna):“

6. „Wenn die Zeit nur mit Bezug auf die Objekte existiert, woher soll dann die Zeit kommen außer von den Objekten! Wir leugnen das Sein der Objekte, desto mehr die Existenz der Zeit.“

In den Schlußworten ist der Grundstandpunkt der Mādhyamikas klar ausgedrückt. Sie behaupten, daß alle unsere Erkenntnis überhaupt relativ ist, weil wir ein Sein überhaupt nicht erkennen können. Ihr Grundunterschied von den Yogācāras besteht darin, daß die letzteren nur die Erkenntnis der Außenwelt als relativ und unglaubwürdig anzuerkennen bereit waren und absurd fanden, die Glaubwürdigkeit der Tatsachen des inneren psychischen Lebens zu leugnen. Daher hat die angeführte Darlegung Nāgārjunas über die Zeit bei ihm nicht die Bedeutung, die sie in einem andern System haben könnte. Wie bei der Zeit leugnet er überhaupt mit denselben Methoden die Erkennbarkeit irgendeines Seins. Der Begriff des Moments (*kṣaṇa*) als eines realen Substrats der wandelbaren Erscheinungen, sei es in der Außenwelt oder im Innern, an dessen Realität, wenn sie auch nicht in der Vorstellung erkannt wird, die Buddhisten aller Richtungen glaubten, — auch dieser Begriff wurde wie wir unten sehen werden, von den Mādhyamikas zerstört.

Der systematische Beweis der Momenttheorie ist am vollständigsten bei Mādhava auseinandergesetzt.[79]) Andere Quellen, brahmanische wie buddhistische, bestätigen voll die Glaubwürdigkeit und Objektivität seiner Darlegung. Wir wollen sie in Übersetzung vorführen:

„Die Flüchtigkeit der augenblicklichen Eindrücke z. B. der blauen Farbe u. a. kann geschlossen werden aus dem Begriff ihrer Existenz. Alles, was existiert, ist flüchtig wie die Wolke, die Objekte existieren (folglich sind sie flüchtig). Dieser Schluß kann nicht als falsch angesehen werden, da die Wahrnehmung uns beweist, daß augenblickliche Objekte wie blaue Farbe usw. Existenz haben, deren Wesen darin besteht, daß sie wirkenden Substanzen angehören.

Außerdem wird dies dadurch bewiesen, daß nicht - augenblickliche Objekte nicht existieren können, da der Begriff ihrer Wirksamkeit (Aktivität) den Begriffen der Aufeinanderfolge oder der Gleichzeitigkeit unterworfen ist. Wenn wir beweisen, daß es in der Wirkung des dauernden Seins (der Substanz) weder Gleichzeitigkeit noch Aufeinanderfolge gibt, dann beweisen wir nach dem Grundsatz, alles dem Urbegriffe Widersprechende widerspricht auch dem Gefolgerten, gleichzeitig, daß auch dauerndes Sein nicht existieren kann. Jede Wirkung muß entweder auf die Ursache folgen oder mit ihr gleichzeitig sein; andres ist nicht möglich. Wenn bewiesen ist, daß weder Aufeinanderfolge noch Gleichzeitigkeit der Wirkung dem dauernden Sein zukommt, dann ist bewiesen, daß es überhaupt nicht wirken und folglich auch nicht existieren kann. Wenn man nun fragt, warum nicht - augenblickliches Sein keine Wirkung haben kann, antworten wir, daß das infolge folgenden Dilemmas unzulässig ist: Wenn das dauernde Sein in der Gegenwart wirkt, behält es dann die Fähigkeit zu Wirkungen in Vergangenheit und Zukunft oder nicht? Im ersten Falle (wenn man zugibt, daß das dauernde Sein immer die Fähigkeit zu seinen Wirkungen behält) folgt daraus, daß es ihrer nicht beraubt sein kann, da wenn etwas zu etwas fähig ist, es nicht (von dieser Fähigkeit) gesondert sein kann. Dies ergibt sich aus dem folgenden Schlusse: Wenn etwas einmal zu etwas fähig ist, dann vollbringt es dies auch, wie z. B. die Gesamtheit der Ursachen irgendeiner Erscheinung unveränderlich das entsprechende Resultat schafft. Das gegebene dauernde Sein hat diese Fähigkeit (zur Vollbringung vergangener und künftiger Wirkungen; deshalb muß es sie vollbringen). Im zweiten Falle (wenn das dauernde Sein der Fähigkeit zu seinen vergangenen und künftigen Wirkungen ermangelt), dann vollbringt es sie nie, da jede Wirkung untrennbar mit der Fähigkeit zu ihr verbunden ist. Das aber ergibt sich aus dem umgekehrten Schluß: Was zu bestimmter Zeit etwas nicht vollbringt, hat nicht die Fähigkeit zu seiner Vollbringung, wie z. B. ein Stück Stein nicht eine Pflanze zu schaffen fähig ist. Das gegebene (dauernde Sein) vollbringt zur Zeit der Vollbringung seiner Wirkung in der Gegenwart nicht seine vergangenen und künftigen Wirkungen. (Folglich hat es auch nicht die Fähigkeit zu ihrer Vollbringung.) Aber man kann sagen: das dauernde Sein vollbringt seine vergangenen und künftigen Wirkungen

hintereinander dank der aufeinanderfolgenden Mitwirkung der begleitenden Ursachen. Wenn man eine solche Frage stellt, stellen wir die Gegenfrage: helfen die begleitenden Ursachen wirklich dem dauernden Sein? Wenn sie nicht helfen, dann haben sie keine Bedeutung, da nichts hervorbringende Ursachen keine Bedeutung haben können. Wenn sie ihm aber wirklich helfen, dann muß man fragen: Unterscheiden sich diese Gehilfen von dem Sein selbst (dem sie helfen) oder nicht? Wenn sie sich unterscheiden, dann werden sie, die dabei auftretenden Ursachen, die gegenwärtigen Ursachen sein, da ja das Resultat mit der Wirklichkeit der ergänzenden dabei auftretenden Ursache vorwärts und rückwärts untrennbar verbunden ist .... Wenn man uns aber darauf erwidert, daß jedes Sein seine Wirkung nur in Vereinigung mit den begleitenden Ursachen vollbringt und daß darin gerade sein Wesen liegt, so antworten wir: Wirklich?! Laß es sich doch nicht von seinen Trabanten trennen und wenn sie weglaufen wollen, dann laß es ihnen doch einen Strick um den Hals legen und sie zwingen, die Wirkung zu erfüllen, die sie erfüllen sollen. Von seinem eigenen Wesen kann ja niemand weglaufen. Außerdem wird der folgende Einwand gemacht: Dank den begleitenden Ursachen (bei der dauernden Substanz, wie angenommen wird) entsteht eine gewisse Zugabe zu ihr (die zwischen Ursache und Wirkung vermittelt). Wir fragen: Erzeugt diese Zugabe ihrerseits eine neue Zugabe oder nicht? In beiden Fällen wird der Gegner wie von einem niedergehenden Steinregen, von den schon früher namhaft gemachten Erwiderungen getroffen. Wenn man einräumt, daß jede Zugabe eine andere Zugabe schafft, dann entsteht eine Schwierigkeit, die in der Vereinigung einiger regressus in infinitum auf einmal besteht. Da die Schaffung einer neuen Zugabe von anderen Begleitursachen abhängen wird, so muß man also einen Wechsel (dieser Ursachen) zugeben — dies ist der erste regressus. (d. h. für die Schaffung einer neuen Zugabe sind neue Begleitfaktoren nötig u. s. f. ins Unendliche). Der Same z. B. schafft nur dann seine Wirkung (die Pflanze), wenn er unter dem Einfluß von Wasser, Luft und einer Masse anderer Hilfsfaktoren eine Zugabe empfängt. Wenn das nicht so wäre, dann würde die Zugabe auch beim Fehlen (der gen. Hilfsfaktoren) entstehen. Der die Zugabe empfangende Samen empfängt sie nur dann, wenn die Begleitursachen wirken. Im entgegengesetzten Falle wurde man zu dem Schluß kommen

müssen, daß diese Begleitursachen immer wirken und daher die Pflanze (von dem Samen) ununterbrochen geschaffen werden müsse. Da somit die Begleitursachen nicht an sich existieren, sondern nur in Hinsicht auf die erzeugt werdende Zugabe, so muß der Samen (damit seine Wirkung möglich sei) noch eine zweite Zugabe empfangen. Ebenso wie vorher der Same gleich dem dauernden Sein nicht imstande war, seine eigne Wirkung zu schaffen, ebenso ergibt sich auch bei der Hilfe der begleitenden Ursachen, wenn der Same seine eigne Wirkung nur unter ihrem Einfluß schaffen kann, eine unendliche Reihe von Zugaben, die durch sie in dem Samen geschaffen sein müssen, und so ist der erste regressus erwiesen. Schafft ferner die Hülfe der Begleitfaktoren, die für die Schaffung der Wirkung notwendig ist, diese Wirkung selbständig oder nur in Abhängigkeit vom Samen? Im ersten Falle wird der Same überhaupt nicht Ursache sein (und folglich muß die Pflanze ohne Samen aus den einzelnen Hilfsfaktoren Regen, Luft usw. entstehen). Im zweiten Falle kann die Zugabe nur dann empfangen werden, wenn der Same das fördert, wovon er abhängt, und ein andrer Same wieder diesen Samen u. s. f. Auf diese Weise ergibt sich eine unendliche Reihe von einander abhängiger und auch durch Samen geschaffen werdender Zugaben, und dies ist der zweite regressus. Ebenso müssen auch die Gehilfen, von denen die Wirkung des Samens als ihres Substrats abhängt, ihrerseits von andern Gehilfen abhängen und so ergibt sich eine neue unendliche Reihe von Zugaben, die von andern Zugaben abhängen und im Samen unter dem Einfluß der neuen Gehilfen geschaffen werden müssen, und das ist der dritte regressus, der nicht geringe Schwierigkeit bietet.[80]) Wenn man aber zugibt, daß die Zugabe, die von den Begleitfaktoren geschaffen wird, sich nicht von dem dauernden Sein unterscheidet, so folgt daraus, daß das frühere Sein, das die Zugabe nicht hat, verschwunden und ein neues erschienen ist, das die Zugabe hat. Wir meinen nichts andres, wenn wir von wirkenden Substanzen sprechen — das ist es eben, was wir beweisen wollten: der Baum unsrer Wünsche hat Frucht getragen (d. h. da der Begriff der dauernden wirkenden Substanz selbst widersprechend ist, so hat jedes Seinsmoment keine Verbindung mit dem vorhergehenden, in jedem Moment ist ein besonderes Sein und folglich gibt es kein dauerndes Sein und ebensowenig eine dauernde Zeit)."

„So ist die Wirkung des dauernden Seins unbeweisbar (vom Standpunkt der Aufeinanderfolge der Schaffung der Wirkung). Sie ist ebenfalls unbeweisbar, wenn man ihre Gleichzeitigkeit annimmt, da hier folgendes Dilemma vorliegt. Besteht das Sein, das alle seine Wirkungen auf einmal zu schaffen fähig ist, in der darauffolgenden Zeit weiter oder nicht? Im ersten Falle muß die Schaffung der Wirkung, die jetzt entsteht, sich auch in der Folgezeit fortsetzen. Im zweiten Falle dürfte die Hoffnung auf Wirkung des dauernden Seins dem Wunsche gleichen, aus dem von Mäusen gefressenen Samen eine Pflanze zu ziehen. Alles, was verschiedenen Zuständen unterworfen ist, ist in sich verschieden wie Wärme und Kälte, jedes dauernde Sein aber ist verschiedenen Zuständen unterworfen (und darum gibt es kein dauerndes Sein, sondern ein in sich verschiedenes). So wird die untrennbare Verbindung (des Seins und des Nichtdauerns) in jedem Objekt erwiesen, z. B. in der Wolke usw. Und man darf nicht glauben, daß der angeführte Grund falsch ist, da, wenn zugegeben wird, daß das dauernde Sein hinsichtlich der Zeit bald fähig bald unfähig zur Schaffung der Wirkung ist, die Falschheit dieser Anschauung durch einen andern entgegengesetzten Schluß, der aus ihr hervorgeht, festgestellt wird. Diese Schlüsse, die die Unfähigkeit (des dauernden Seins zur Schaffung der Wirkung) beweisen, waren schon angeführt. Die diese Fähigkeit beweisenden Schlüsse sind die folgenden: Das, was zu bestimmter Zeit zur Schaffung seiner Wirkung unfähig ist, schafft sie nicht, wie z. B. das Stück Stein keine Pflanze hervorbringt (da es dazu nicht fähig ist), aber das gegebene dauernde Sein ist, zur Zeit der Schaffung seiner Wirkung in der Gegenwart, unfähig zur Schaffung seiner vergangenen und künftigen Wirkungen. Dies ist *ein Schluß*. Alles, was zu bestimmter Zeit eine bestimmte Wirkung schafft, ist dazu fähig, wie z. B. die Gesamtheit der Ursachen einer Erscheinung zur Hervorbringung ihrer Wirkung fähig ist. Das gegebene Sein aber vollbringt in Vergangenheit und Zukunft seine vergangenen und künftigen Wirkungen (deshalb ist es dazu fähig) — das ist *der entgegengesetzte Schluß*. (Somit ist das dauernde Sein zu ein- und derselben Zeit fähig und unfähig zur Schaffung seiner vergangenen und zukünftigen Wirkungen, folglich gibt es kein dauerndes Sein und in jedem Moment liegt ein besondres Sein vor.)“

„Und so ist festgestellt, daß das Sein nur den einzelnen Momenten angehört, da es nicht einer dauernden Substanz angehören kann, weder wenn es seine Wirkungen nacheinander noch wenn es sie auf einmal schafft. Die untrennbare Verbindung des Seins und der Momentanheit (Nichtdauer) wird festgestellt von der negativen Seite (alles, was nicht Moment ist, existiert überhaupt nicht) als die Tatsache, daß es kein dauerndes Sein gibt, und von der positiven Seite (alles, was existiert, ist Moment) durch die beiden Antinomieen, die aus der Annahme der Existenz des dauernden Seins hervorgehen."

Ferner wendet sich der Buddhist, in der Darstellung Mādhavas, gegen die Vaiśeṣikas und Naiyāyiks, die das dauernde Sein als das als Beherrschende der Seinskategorie für die höchste aller Kategorien, der alles Seiende unterworfen ist, erklärten. Nach dieser Theorie haben die Objekte ihr Sein nur deshalb, weil ihnen dieser höchste, als etwas Reales aufgefaßte Seinsbegriff inhäriert. Darauf antworten die Buddhisten, daß gerade dieser allgemeine Seinsbegriff nicht existiert, da er nur kraft eines ihm inhärierenden andern Seins usw. existieren kann — kurz es ergibt sich eine unendliche Reihe des Seins, wo ein Sein vom andern abhängt.

In dieser Darstellung, soweit sie sich bemüht jene logischen Unstimmigkeiten aufzuzeigen, die aus der Anschauung von den Objekten als dauerndem Sein und wirkender Substanz entspringen, ist es nicht schwer, den Sinn zu erkennen; er ist bekannt aus der Geschichte der westlichen Philosophie, wenn er auch hier in ein spezifisch indisches Gewand gekleidet ist. Die Originalität des indischen Denkens drückt sich hier darin aus, daß es nicht vor noch größerer oder äußersten Falls dieser Unstimmigkeit Halt macht, indem es anerkennt, daß jedes Sein in Wirklichkeit nur einen Moment existiert und wir im folgenden Moment schon ein ganz andres Sein haben. Wie wir schon sahen, finden sich Spuren dieser Anschauung in den Worten des Buddha selbst, wenn man ihm die Bemerkung zuschreibt, daß das Feuer der Lampe in jedem Augenblick ein besonderes selbständiges Feuer ist, da die Verbrennung des vorangehenden Moments vollendet und vergangen ist, wenn sich die Verbrennung des folgenden Moments vollzieht. Die Gegner der Buddhisten, im gegebenen Falle alle brahmanischen Schulen ohne Ausnahme, greifen diese Theorie an und widerlegen

sie. Aber auch unter den Buddhisten selbst stimmten bei weitem nicht alle ihrer positiven Seite zu, d. h. der Lehre, daß das Objekt wirklich nur während eines Moments existiert, das keine reale Verbindung mit den folgenden Momenten hat. So sagt Candrakīrti [81]): „Welcher vernünftig denkende Mensch wird daran glauben, daß das Objekt während nur eines Moments entstehen, existieren und vergehen kann!" Vom Standpunkt der Mādhyamikas existiert der Moment ebenso wenig wie eine dauernde, wirkende Substanz. Wir haben keine direkten Spuren davon, welches der Standpunkt der Yogācāras zu dieser Frage ist. Da diese Schule die Existenz der Objekte der Außenwelt leugnete und behauptete, allein Vorstellungen existieren, so konnte offenbar das augenblickliche Sein nur den Vorstellungen angehören. Und tatsächlich sagt Śaṃkara[82]) bei der Widerlegung der Lehre dieser Schule, daß sie sich das Bewußtsein in der Art eines anfanglosen und ununterbrochenen Bewußtseinstromes vorstellt, in dem Gegenwart und Zukunft mit der Vergangenheit verbunden sind. In dem Logiklehrbuch des Dharmakīrti und Dharmottara ist die Momenttheorie nicht im einzeln auseinandergesetzt, aber es wird oft auf sie angespielt, sie wird als bekannt vorausgesetzt. Welche Bedeutung sie in der Erkentnistheorie dieser Philosophen besitzt, wird bei der Darstellung ihrer Lehre vom Denken an seiner Stelle erklärt werden.

In fast allen Fällen brahmanischen jinistischen philosophischen Traktaten von Vātsyāyanas Zeit an bis hinab zu Udayanācārya ist vor Widerlegung der budhistischen Lehre von den Momenten ein großer Raum gewidmet.[83]) In der vereinigten Schule des Nyāya-Vaiśeṣika und bei den späteren Autoren aber hat diese Lehre nur die Bedeutung einer entfernten Reminiszenz, ihrer Widerlegung werden einige traditionelle Worte gewidmet.[64])Der Begriff selbst aber des Moments als eines Zeitatoms, als einer so kurzen Zeit, daß seine Wahrnehmung außerhalb der Grenzen unsrer Erkenntnisfähigkeit liegt, dieser Begriff lebt offenbar im vereinigten Nyāya-Vaiśeṣika und in der späteren scholastischen Logik bis auf den heutigen Tag fort. Die Polemik benutzt ihn zur Erklärung der gegenseitigen Abhängigkeit von Substanz und Akzidenz. Gemäß der in dieser Schule vertretenen Ansicht ist Substanz die inhärierende Ursache ihrer Qualitäten (causa materialis — *samavāyikāraṇam*). Die Ursache aber geht immer ihrer Wirkung voran. Folglich muß die Substauz der Erscheinung

ihrer Akzidenzen zeitlich vorangehen. Es muß einen Moment geben, in dem die Substanz ohne ihre Eigenschaften existiert und nach welchem sie erst mit ihnen vereinigt wird. Die Vaiśeṣikas mußten wahrscheinlich unter dem Einfluß der Polemik mit den Buddhisten zu dieser Erklärung ihre Zuflucht nehmen. Wie wir schon sahen, sahen die letzteren (Yogācāras) eines ihrer Hauptargumente gegen die Realität der Objekte der Außenwelt darin, daß die Verbindung der Substanz mit den Akzidenzen, wie sie von uns gedacht wird, nicht unter dem Einfluß der Objekte der Außenwelt geschaffen werden kann. Die Vaiśeṣikas scheuten nicht das Absurde, um nur irgendwie die Realität dieser Beziehung zu erklären. Udayanācārya war wahrscheinlich der Urheber dieser Erklärung. Er sagt[85]) „Wenn eine Substanz erzeugt wird (z. B. Leinwand), hat sie, solange sie erzeugt wird, ihre Eigenschaften noch nicht, z. B. solange ihre Vereinigung mit dem letzten Faden noch nicht das Stück Leinwand geschaffen hat . . . Diese Zeit heißt Moment; anders ausgedrückt, es gibt eine Wirklichkeit aller (die gegebene Erscheinung hervorrufenden) Faktoren, aber die Erscheinung ist noch nicht entstanden, das ist kurz das Wesen des Moments. Keśavamiśra[86]) entwickelt diesen Gedanken noch genauer: „Der Topf ist die inhärierende Ursache der an ihm sich findenden Farbe und der andern Eigenschaften. Man kann aber einwenden: Der Topf wird dann geschaffen, wenn seine Farbe und andere Eigenschaften geschaffen werden. Infolge dieser Gleichzeitigkeit kann zwischen der Substanz und ihren Eigenschaften keine Kausalverbindung sein, da keine Aufeinanderfolge vorliegt. Folglich können der Topf und die ihm ähnlichen Gegenstände nicht inhärierende Ursache sein für die ihnen gehörende Farbe und andere Eigenschaften; inhärierende Ursache ist die Verschiedenartigkeit der Ursache überhaupt (folglich muß sie der Wirkung vorangehen). Darauf erwidern wir: die Substanz und ihre Eigenschaften erscheinen nicht zu gleicher Zeit, sondern zuerst erscheint zweifellos der Gegenstand ohne seine Eigenschaften und dann erst erscheinen die ihm inhärierenden Eigenschaften. Wenn der Gegenstand und seine Eigenschaften zu gleicher Zeit erscheinen würden, dann wäre zwischen ihnen kein Unterschied, da die Summe aller sie schaffender Faktoren (*sāmagrī*) eine wäre, das Resultat pflegt aber nur dann verschieden zu sein, wenn verschiedene Ursachen es schaffen. (Folglich muß bei der

Schaffung der Eigenschaften ein andrer Faktor, eine andre Zeit beteiligt sein, als die, welche bei der Schaffung der Substanz beteiligt sind). Darum existiert der Topf zweifellos im ersten Moment ohne seine Eigenschaften und geht ihrer Erscheinung voran; auf diese Weise ist er die inhärierende Ursache seiner Eigenschaften.“

Ferner werden die Einwendungen erörtert, die darin bestehen, daß auf Grund dieser Theorie der Topf im ersten Moment seiner Existenz erstens unsichtbar sein müsse, da er keine Farbe besitzt, und zweitens gar nicht Substanz sein könne, da Substanz nur heißt, was Eigenschaften besitzt. Diese Einwendungen werden mittels dialektischer Ausflüchte widerlegt. Die Vorstellung von dem, einen einzigen Moment ohne seine Eigenschaften existierenden Gegenstande scheint auf den ersten Blick recht absurd, aber wenn man berücksichtigt. wie lange das indische Denken unter dem Druck der Idee der Einteilung des Seins in gesonderte, untereinander nicht durch Substanzgemeinschaft verbundene Momente gestanden hat, dann wird die Entstehung von Vorstellungen in der Art der momentanen Existenz der Substanz ohne ihre Eigenschaften mehr oder weniger verständlich.

Die historische Übersicht der indischen Anschauungen von der Zeit führt uns zu derselben Bemerkung, die wir in der Einleitung gemacht haben. Im Anfang herrschten auf diesem Gebiete mehr oder weniger grobe metaphysische Konstruktionen, die abwechselten mit der realistischen Auffassung der Zeit als eine der Substanzen. Dann fällt diese Auffassung der Zeit als Substanz allmählich unter den Angriffen der Vaiśeṣikas und Buddhisten, und wird von den letzteren durch den Begriff des „Moments“, des Zeitatoms ersetzt. Die Yogācāras übertragen den Strom der Momente aus der Außenwelt ins Innere, er empfängt die Bedeutung einer Form des inneren Sinnes (vgl. unten im Kapitel über das Denken). Aber mit dem Fall des Buddhismus kehrt die Philosophie zurück zu den früheren realistischen Anschauungen von der Zeit als Substanz und verliert sich in nutzlosen scholastischen Ausflüchten, um die aus dieser Auffassung sich ergebenden Schwierigkeiten aufzuklären.

Redaktionelle Mitteilung. Damit bringen wir den Druck der beiden ersten Kapitel zum Abschluß. Das ganze Werk wird im gleichen Verlag in Einzellieferungen erscheinen. Die erste Lieferung, enthaltend den in der Zeitschrift veröffentlichten Teil des Werkes erscheint demnächst.

Saṃyutta-Nikāya

Die in Gruppen geordnete Sammlung
aus dem Pāli-Kanon der Buddhisten
zum ersten Mal ins Deutsche übertragen von Wilhelm Geiger

*

12. Nidāna-Saṃyutta

Die Gruppe von den Ursachen
(Fortsetzung.)

*

Sutta 18. Timbaruka

Das Sutta ist nur eine Variante des vorhergehenden mit veränderter Einleitung und etwas abweichend formulierter Fassung der Fragestellung sowie der Paragraphen 10 bis 11 gegenüber 14 bis 15 in Sutta 17. Auch der Schluß ist anders. Es lagen offenbar zwei verschiedene Überlieferungen vor, die bei der Redaktion des Kanons beide aufgenommen wurden.

1. Ort der Begebenheit: Sāvatthī.

2. Und es begab sich der Bettelgänger[1]) Timbaruka dorthin, wo der Erhabene sich befand. Nachdem er sich dorthin begeben, begrüßte er sich mit dem Erhabenen, und nachdem er mit dem Erhabenen (die üblichen) Begrüßungen und Höflichkeiten ausgetauscht hatte, setzte er sich zur Seite nieder.

3. Zur Seite sitzend sprach dann der Bettelgänger Timbaruka zu dem Erhabenen also: „Ist etwa Glück und Leiden, Herr Gotama, selbst verursacht?“ — „Nicht so (sollst du sprechen), Timbaruka,“ erwiderte der Erhabene.

4. „Oder aber ist Glück und Leiden, Herr Gotama, von einem

---

[1]) P. *paribbājaka.* Bezeichnung einer Gruppe von Asketen, die ohne feste Wohnstätte betteInd von Ort zu Ort ziehen. Franke, Dīgha S. 2 usw. übersetzt „Wander-Asket.“

anderen verursacht?“ — „Nicht so (sollst du sprechen), Timbaruka,“ erwiderte der Erhabene.

5. „Ist etwa Glück und Leiden, Herr Gotama, sowohl selbst verursacht als auch von einem anderen verursacht?“ — „Nicht so sollst du sprechen), Timbaruka,“ erwiderte der Erhabene.

6. „Oder aber ist Glück und Leiden, Herr Gotama, nicht selbstbewirkt und auch nicht von einem anderen bewirkt, sondern durch Zufall entstanden?“ — „Nicht so (sollst du sprechen), Timbaruka,“ erwiderte der Erhabene.

7. „Gibt es also, Herr Gotama, überhaupt kein Glück und kein Leiden?“ — „Es ist nicht so, Timbaruka, daß es kein Glück und kein Leiden gibt; es gibt wohl Glück und Leiden, Timbaruka.“

8. „Kennt also der Herr Gotama Glück und Leiden nicht und sieht es nicht?“ — „Es ist nicht so, Timbaruka, daß ich Glück und Leiden nicht kenne und nicht sehe; ich kenne Glück und Leiden wohl, Timbaruka, ich sehe Glück und Leiden wohl, Timbaruka.“

9. „Auf die Frage ‚ist etwa Glück und Leiden, Herr Gotama, selbstverursacht?‘ antwortest du: ‚nicht so (sollst du sprechen), Timbaruka‘. — Auf die Frage ‚oder aber ist Glück und Leiden, Herr Gotama, von einem anderen verursacht?‘ antwortest du: ‚nicht so (sollst du sprechen), Timbaruka‘.[1]) — Auf die Frage ‚ist etwa Glück und Leiden, Herr Gotama, sowohl selbstverursacht als auch von einem anderen verursacht?‘ antwortest du: ‚nicht so (sollst du sprechen), Timbaruka,‘ — Auf die Frage ‚oder aber ist Glück und Leiden, Herr Gotama, nicht selbstbewirkt und auch nicht von einem anderen bewirkt, sondern durch Zufall entstanden?‘ antwortest du: ‚nicht so (sollst du sprechen), Timbaruka.‘ — Auf die Frage ‚gibt es also, Herr Gotama, überhaupt kein Glück und kein Leiden?‘ antwortest du: ‚es ist nicht so, Timbaruka, daß es kein Glück und kein Leiden gibt; es gibt wohl Glück und Leiden, Timbaruka‘. — Auf die Frage ‚kennt also der Herr Gotama Glück und Leiden nicht und sieht es nicht?‘ antwortest du: ‚es ist nicht so, Timbaruka, daß ich Glück und Leiden nicht kenne und nicht sehe; ich kenne Glück und Leiden wohl, Timbaruka, ich sehe Glück und Leiden

[1]) Der zweite Satz fehlt in der Ausgabe, ohne Zweifel nur durch ein Versehen.

wohl, Timbaruka.' — Es soll mir der Herr Gotama Glück und Leiden darlegen, es soll mir der Herr Gotama Glück und Leiden verkündigen."

10. „Behauptet man ‚die nämliche Empfindung ist es, die (wieder) empfindet', so gibt es einen, der im Anbeginn da ist und sein Glück und Leiden ist selbstverursacht: so aber lehre ich nicht.

11. Behauptet man ‚eine andere Empfindung ist es, die (wieder) empfindet' so ist für den, der von Empfindung betroffen ist, Glück und Leiden von einem anderen verursacht: so aber lehre ich nicht.

12. Diese beiden Enden vermeidend, Timbaruka, verkündet in der Mitte derTathāgata die wahre Lehre: „Aus dem Nichtwissen als Ursache entstehen die Gestaltungen; aus den Gestaltungen als Ursache entsteht das Bewußtsein usw. usw. (= 1. 3). Auf solche Art kommt der Ursprung der ganzen Masse des Leidens zu stande. Aus dem restlosen Verschwinden aber und der Aufhebung des Nichtwissens folgt Aufhebung der Gestaltungen; aus der Aufhebung der Gestaltungen folgt Aufhebung des Bewußtseins usw. usw. (= 1. 4). Auf solche Art kommt die Aufhebung der ganzen Masse des Leidens zustande."

13. Auf diese Worte hin sprach der Bettelgänger Timbaruka zu dem Erhabenen also: „Wundervoll, Herr! wundervoll, Herr! usw. usw. (= 17. 16). Darum nehme ich zu dem Herrn Gotama meine Zuflucht und zu der Lehre und zu der Gemeinde der Bhikkhus. Als Laienanhänger soll mich der Herr Gotama annehmen, der von heute an auf Lebenszeit zu ihm seine Zuflucht genommen hat."

Sutta 19. Wie sich der Weise vom Toren unterscheidet

1. Ort der Begebenheit: Sāvatthī.

2. „Einem Toren, dem das Hemmnis des Nichtwissens zu eigen, und der mit Durst behaftet war, ist dadurch dieser gegenwärtige Körper zu teil geworden. So (ist) dieser gegenwärtige Körper (entstanden) und ausser ihm (gibt es) Name und Form.[1]) Auf diese Weise (ist da) ein Paar (vorhanden) und infolge des (Vorhandenseins eines) Paares (gibt es) Berührung, (nämlich) die

sechs Sinnesbereiche, durch deren Berührung der Tor Glück und Leiden empfindet, oder durch eines von ihnen.

3. Einem Weisen, dem das Hemmnis des Nichtwissens zu eigen, und der mit Durst behaftet war, ist dadurch dieser gegengegenwärtige Körper zu teil geworden. So (ist) dieser gegenwärtige Körper (entstanden) und ausser ihm (gibt es) Name und Form. Auf diese Weise (ist da) ein Paar (vorhanden) und infolge des (Vorhandenseins eines) Paares (gibt es) Berührung, (nämlich) die sechs Sinnesbereiche, durch deren Berührung der Weise Glück und Leiden empfindet, oder durch eines von ihnen.

4. Was gibt es da für eine Besonderheit, was für einen Unterschied, was für eine Verschiedenheit des Weisen vom Toren?"

5. „Im Erhabenen, Herr, wurzeln unsere Lehrmeinungen, vom Erhabenen werden sie geleitet, auf den Erhabenen stützen sie sich. Wohlan denn! dem Erhabenen wolle der Sinn des Gesagten aufleuchten;[2]) vom Erhabenen ihn hörend werden die Bhikkhus ihn erfassen."

6. „So höret denn zu, ihr Bhikkhus, merket wohl auf, ich will es euch verkünden." „Wohl, Herr!" erwiderten die Bhikkhus aufhorchend dem Erhabenen.

7. Der Erhabene sprach also: „Durch das Nichtwissen, ihr Bhikkhus, durch das er gehemmt war, durch den Durst, mit dem er behaftet war, ist dem Toren dieser gegenwärtige Körper zu teil geworden. Aber eben dieses Nichtwissen ist von dem Toren nicht aufgegeben und der Durst nicht unterdrückt. Aus welchem Grunde? Nicht hat, ihr Bhikkhus, der Tor einen heiligen Wandel geführt, das Leiden vollkommen zu vernichten. Darum geht der Tor nach dem Zerfall seines Körpers (wieder) in einen Körper ein. Und da er (wieder) in einen Körper eingeht, wird er nicht erlöst von Geburt, von Alter und Tod, von den Anfällen von Schmerz, Kummer, Leid, Betrübnis und Verzweiflung: er wird nicht erlöst vom Leiden, sage ich.

---

[1]) Die Worte *ayaṃ c'eva kāyo* und *bahiddhā ca nāmarūpaṃ* erklärt der Komm. (Siam. Ausg. 49[14]) mit „dieser ihm selbst zugehörige mit Bewußtsein ausgestattete Körper" und „und außerhalb der mit Bewußtsein ausgestattete Körper von anderen."

[2]) Vgl. unten die Anm. zu 26. 25.

8. Durch das Nichtwissen, ihr Bhikkhus, durch das er gehemmt war, durch den Durst, mit dem er behaftet war, ist dem Weisen dieser gegenwärtige Körper zu teil geworden. Aber eben dieses Nichtwissen ist von dem Weisen aufgegeben und der Durst unterdrückt. Aus welchem Grunde? Es hat, ihr Bhikkhus, der Weise einen heiligen Wandel geführt, das Leiden vollkommen zu vernichten. Darum geht der Weise nach dem Zerfall seines Körpers nicht (wieder) in einen Körper ein. Und da er nicht (wieder) in einen Körper eingeht, wird er erlöst von Geburt, von Alter und Tod, von den Anfällen von Schmerz, Kummer, Leid, Betrübnis und Verzweiflung: er wird erlöst vom Leiden, sage ich.

9. Darin also, ihr Bhikkhus, besteht die Besonderheit, darin der Unterschied, darin die Verschiedenheit des Weisen vom Toren, nämlich in der Führung eines heiligen Wandels."

Sutta 20. Die Ursachen

1. Ort der Handlung: Sāvatthī.

2. „Ich will euch, ihr Bhikkhus, das Gesetz von der ursächlichen Entstehung lehren und die Dinge, die ursächlich entstanden sind; höret denn zu, merket wohl auf, ich will es euch verkünden." „Wohl, Herr!" erwiderten die Bhikkhus aufhorchend dem Erhabenen.

3. Der Erhabene sprach also: „Welches ist aber, ihr Bhikkhus, das Gesetz von der ursächlichen Entstehung? Aus der Geburt als Ursache, ihr Bhikkhus, entsteht Alter und Tod. Ob Tathāgatas aufgestanden sind oder ob keine Tathāgatas aufgestanden sind: fest steht dieses Grundgesetz, der gesetzmäßige Zustand, der gesetzmäßige Verlauf, das Bedingtsein durch ein Gegebenes [1]). Der Tathāgata aber erkennt es und dringt ein. Und wenn er es er-

[1]) Die Ausdrücke sind *dhātu, dhammaṭṭhitatā, dhammaniyāmatā, idappaccayatā*. Den ersten Begriff erläutert der Kommentar (ed. Siam. II. 52[1]) so: „fest steht das Wesen der Ursächlichkeit: stets und notwendig ist die Geburt die Ursache von Alter und Tod." Die drei anderen Ausdrücke sind Synonyma für den Begriff der Kausalität. Der Kommentar deutet die ersten von ihnen etymologisch „durch die Kausalität bestehen die Dinge und die Kausalität bestimmt die Dinge." Vgl. neuerdings Mrs. Rhys Davids, The Book of the Kindred Sayings II, S. 21, N. 1.

kannt hat und eingedrungen ist, teilt er es mit, lehrt es, gibt es bekannt, stellt es fest, offenbart es, zergliedert es, macht es klar und spricht: da schauet!

4. Aus der Geburt als Ursache, ihr Bhikkhus, entstehen Alter und Tod; aus dem Werden als Ursache, ihr Bhikkhus, entsteht die Geburt; aus dem Erfassen als Ursache, ihr Bhikkhus, entsteht das Werden; aus dem Durst als Ursache, ihr Bhikkus, entsteht das Erfassen; aus der Empfindung als Ursache, ihr Bhikkhus, entsteht der Durst; aus der Berührung als Ursache, ihr Bhikkhus, entsteht die Empfindung: aus den sechs Sinnesbereichen als Ursache, ihr Bhikkhus, entsteht die Berührung; aus Name und Form als Ursache, ihr Bhikkhus, entstehen die sechs Sinnesbereiche; aus dem Bewußtsein als Ursache, ihr Bhikkhus, entsteht Name und Form; aus den Gestaltungen als Ursache, ihr Bhikkhus, entsteht das Bewußtsein; aus dem Nichtwissen als Ursache, ihr Bhikkhus, entstehen die Gestaltungen. Ob Tathāgatas aufgestanden sind oder ob keine Tathāgatas aufgestanden sind: fest steht dieses Grundgesetz, der gesetzmäßige Zustand, der gesetzmäßige Verlauf, das Bedingtsein durch ein Gegebenes. Der Tathāgata aber erkennt es und dringt ein. Und wenn er es erkannt hat und eingedrungen ist, teilt er es mit, lehrt es, gibt es bekannt, stellt es fest, offenbart es, zergliedert es, macht es klar und spricht: da schauet!

5. Aus dem Nichtwissen, ihr Bhikkhus, entstehen die Gestaltungen. Das ist da, ihr Bhikkhus, das Sosein, das Nicht-nichtsosein, das Nicht-anders-sein,[1] die Kausalität. Dies heißt, ihr Bhikkhus, das Gesetz von der ursächlichen Entstehung.

6. Und welches, ihr Bhikkhus, sind die ursächlich entstandenen Dinge? Alter und Tod, ihr Bhikkhus, sind nichtewig, (durch anderes) hervorgebracht, ursächlich entstanden, dem Gesetze des Vergehens, des Verschwindens, des Aufhörens, der Aufhebung unterworfen.[2]

---

[1] Die P.-Ausdrücke *tathatā, avitathatā, anaññathatā* bezeichnen sämtlich die unbedingte logische Notwendigkeit.

[2] Franke, Dīghanikāya übers. S. 307 gibt die Stelle erläuternd so wieder: „Alter und Tod . . . sind vorübergehende Prozesse (*aniccaṃ*), (nicht selbständig vorhanden, sondern) hervorgebracht, nur unter Voraussetzungen

7. Die Geburt, ihr Bhikkhus, ist nichtewig, (durch anderes) hervorgebracht, ursächlich entstanden, dem Gesetze des Vergehens, des Aufhörens, des Verschwindens, der Aufhebung unterworfen.

8. Das Werden, ihr Bhikkhus, ist nichtewig, (durch anderes) hervorgebracht, ursächlich entstanden, dem Gesetze des Vergehens, des Aufhörens, des Verschwindens, der Aufhebung unterworfen.

9.—17. Das Erfassen, ihr Bhikkhus, — der Durst, ihr Bhikkhus, — die Empfindung, ihr Bhikkhus, — die Berührung, ihr Bhikkhus, — die sechs Sinnesbereiche, ihr Bhikkhus, — Name und Form, ihr Bhikkhus, — das Bewußtsein, ihr Bhikkhus, — die Gestaltungen, ihr Bhikkhus, — das Nichtwissen, ihr Bhikkhus, ist nichtewig, (durch anderes) hervorgebracht, ursächlich entstanden, dem Gesetze des Vergehens, des Aufhörens, des Verschwindens, der Aufhebung unterworfen. — Diese heißen, ihr Bhikkhus, die ursächlich entstandenen Dinge.

18. Wann nun aber, ihr Bhikkhus, ein edler Jünger diese ursächliche Entstehung und diese ursächlich entstandenen Dinge, wie sie in Wirklichkeit sind, mit richtigem Verständnis wohl durchschaut hat, wird er da wohl zurück in die Vergangenheit schweifen (und fragen): „bin ich denn nun ins Dasein getreten in der Vergangenheit oder bin ich nicht ins Dasein getreten in der Vergangenheit? als was bin ich ins Dasein getreten in der Vergangenheit? in welcher Gestalt bin ich ins Dasein getreten in der Vergangenheit? aus welcher Daseinsform kommend bin ich denn nun ins Dasein getreten in der Vergangenheit?[1]" —

---

vorhanden und wieder schwindend." Den Vorgang der „Hervorbringung" ist ihm (S. 309) psychisch und die dadurch hervorgebrachten Dinge haben nach ihm nur psychische Existenz und beruhen auf den Denkprozessen eines Nichtwissenden. Ich vermag ihm da nicht zu folgen. Nach meiner Auffassung heißt *saṃkhata* einfach „durch die *saṃkhārā*, d. h. durch das *kamma*, ursächlich bedingt."

[1]) Nach dem Kommentar (ed. Siam. 53[13] ff.) ist der Inhalt der vier Fragen dieser: Die erste gibt dem Zweifel Ausdruck, ob man überhaupt existiert hat oder nicht, ob es eine *sassatā*, eine Dauerexistenz, oder eine *adhiccasamuppatti*, ein rein zufälliges, nicht auf notwendigen Bedingungen beruhendes Entstehen gibt. Die zweite Frage beschäftigt sich damit, welchem Stand und Geschlecht man angehörte, ob man ein Kshatriya oder ein Shūdra, ein Laie oder ein Priester war. Die dritte Frage bezieht sich auf die äußere Erscheinung, ob man groß, klein, hell oder dunkel von Hautfarbe

19. Oder wird er voraus in die Zukunft schweifen (und fragen): „werde ich nun wohl ins Dasein treten in der Zukunft oder werde ich nicht ins Dasein treten in der Zukunft? als was werde ich ins Dasein treten in der Zukunft? in welcher Gestalt werde Ich ins Dasein treten in der Zukunft? aus welcher Daseinsform kommend werde ich ins Dasein treten in der Zukunft?“ —

20. Oder wird er jetzt die Gegenwart hin und her erwägen (und fragen): „bin ich denn nun da oder bin ich nicht da? als was bin ich denn nun da? in welcher Gestalt bin ich denn nun da? Ich, dieses Wesen, woher ist es denn nun gekommen und wohin wird es gehen?“ Nein, dieser Fall tritt nicht ein.[1])

21. Und zwar weshalb? Es hat ja der edle Jünger, ihr Bhikkhus, diese ursächliche Entstehung und diese ursächlich entstandenen Dinge, wie sie in Wirklichkeit sind, mit richtigem Verständnis wohl durchschaut.“

Dasabalavagga

Der Abschnitt von den zehn Kräften

Sutta 21: Die zehn Kräfte (1)

Zu dem Begriff „Kraft“ (*bala*) bemerkt der Kommentar (ed. Siam. II. 56[1] ff.): „Die Kraft ist doppelter Art: Körperkraft und Geisteskraft.“ Die körperliche Kraft eines Tathāgata wird an der der Elefanten gemessen. Es wird zu diesem Behuf ein Vers der „Alten“ zitiert, in dem die zehn Elefantengattungen aufgezählt werden, vom *kāḷāvaka,* dem gewöhnlichen Elefanten an bis zum *chaddanta.* Jede dieser Gattungen ist immer zehnmal stärker als die voraus gehende; der Thatāgata hat die zehnfache Körperkraft eines Chaddanta-Elefanten. Weiter heißt es dann, daß es sich aber im vorliegenden Zusammenhang um die geistige Kraft (*ñāṇabalaṃ*) handle, und es werden nun die „zehn Kräfte“ aufgezählt. Es gehört dazu das Wissen von der Auswirkung des *kamma* in allen seinen einzelnen Momenten; die Kenntnis der Neigungen und Dispositionen aller Wesen; das Wissen von den früheren Daseinsformen; die Einblicke in die Auf-und-ab-Bewegung aller Wesen im Kreislauf des Saṃsāra; die Kenntnis des in jedem gegebenen

---

war. Die letzte Frage betrifft den Wechsel der Daseinsformen, ob man aus einer Existenz als Kshatriya in die eines Brāhmaṇa, aus einer Existenz als Gott in die als Mensch übergegangen sei usw.

[1]) Im Grundtext bildet 18 bis 20 einen Satz: „Daß ein edler Jünger usw. usw. . . . . . hin und her erwägen wird . . . . . dieser Fall tritt nicht ein.“

Fall zum Ziele führenden Weges u. a. m. Zusammen gefaßt ergeben sie den Begriff der Allwissenheit.

Die vier *vesārajjāni,* die „Gründe des Selbstvertrauens" (skr. vgl. *vaiṣāradya*), die in 2 erwähnt werden, sind Eigenschaften des Tathāgata. Der Kommentar (ed. Siam. II. 57 l. Z.) erklärt den Begriff als „Gegensatz zu Schüchternheit oder Ängstlichkeit". Erläutert ist er Majjhima 12 (= I. 71 f.) = Anguttara, Catukkanipāta 8 (= II. 8 f.). Darnach sind die *v.* diese: Der Tathāgata weiß von sich, 1. daß er das wahre Wesen der Dinge erfaßt habe, 2. daß in ihm die *āsavā,* die „weltlichen Einflüsse" des Begehrens, des Hängens am Sein und des Nichtwissens, ausgetilgt sind, 3. daß er die Dinge, die ihm als Hemmnisse der Erlösung gelten, in der Tat mit Recht als solche bezeichnet hat, 4. daß der Weg zur Erlösung, den er lehrt, wirklich zum Nirvana führt. Dieses Wissen aber verleiht ihm die Sicherheit des Auftretens, die an ihm bewundert wird.

In 2 ist die Lehre von den *khandhā,* den „Wesensbestandteilen" des Menschen enthalten. Vgl. dazu oben die Note zu Sutta 2. 4.

1. Ort der Begebenheit: Sāvatthī.

2. „Mit den zehn Kräften ausgestattet, ihr Bhikkhus, mit den vier (Gründen zum) Selbstvertrauen ausgestattet, beansprucht der Tathāgata die Stelle des Stieres [1]), läßt er in den Versammlungen den Löwenruf erschallen, setzt er das Rad der Erlösung [2]) in Bewegung.

So ist Körperform [3]), so der Körperform Entstehung, so der Körperform Untergang; so ist Empfindung, so der Empfindung Entstehung, so der Empfindung Untergang; so ist Wahrnehmung, so der Wahrnehmung Entstehung, so der Wahrnehmung Untergang; so sind Gestaltungen, so der Gestaltungen Entstehung, so der Gestaltungen Untergang; so ist Bewußtsein, so des Bewußtseins Entstehung, so des Bewußtseins Untergang.

So (gilt es:) wenn jenes ist, wird dieses; aus der Entstehung von jenem geht die Entstehung von diesem hervor; wenn jenes nicht ist, wird dieses nicht; aus der Aufhebung von jenem folgt die Aufhebung von diesem.

---

[1]) D. h. des Führers, wie der Stier Oberhaupt und Führer der Herde ist.

[2]) *Brahmacakkaṃ pavatteti,* wie sonst *dhammac. pav.* Vgl. M. und W. Geiger, Pali Dhamma 77—8. Der Kommentar (ed. Siam. II. 60 [5]) sagt: „Brahma ist hier das beste, das höchste, das reine; es ist das ein Ausdruck für *dhammacakka.*"

[3]) Im Folgenden werden nur in kurzen Andeutungen die Lehren des Buddha, die als sein „Löwenruf" zu gelten haben, gekennzeichnet. Sie gipfeln in der in 3 und 4 wiederholten Kausalitätsreihe, die uns erklärt, wie alles Sein entsteht und vergeht. Die leitenden Begriffe sind *samudaya* und *nirodha*

3. Das heißt: aus dem Nichtwissen als Ursache entstehen die Gestaltungen, aus den Gestaltungen als Ursache entsteht das Bewußtsein usw. usw. (= Sutta 1. 3). Auf solche Art kommt der Ursprung der ganzen Masse des Leidens zu Stande.

4. Aus dem restlosen Verschwinden aber und der Aufhebung des Nichtwissens folgt Aufhebung der Gestaltungen; aus der Aufhebung der Gestaltungen folgt Aufhebung des Bewußtseins usw. usw. (= Sutta 1. 4). Auf solche Art kommt die Aufhebung der ganzen Masse des Leidens zu Stande."

Sutta 22. Die zehn Kräfte (2)

Der Ausdruck *maṇḍapeyyaṃ* in 8 „ein Feintrank, der genossen werden darf", hat mit dem Verbum *maṇḍāpeti* nichts zu tun. Es zerlegt sich (vgl. auch den Komm. II. 66[3] ff.) in *maṇḍa*, womit bei einem Getränke die feinsten, obenauf schwimmenden Bestandteile gemeint sind (Komm. = *pasanna* „rein"), und in *peyya*. Durch das letztere Wort wird der „Feintrank" des *brahmacariya* in Gegensatz gebracht zu Getränken, wie etwa Spirituosen, die wohl auch „rein" sind, die man aber nicht trinken soll. „Ein Getränk, nach dessen Genuß man auf offener Straße hinfällt und besinnungslos nicht mehr Herr über seine Kleider usw. ist, ein solches darf man, auch wenn es rein ist, nicht trinken". (Komm.) Warum aber der „Feintrank des heiligen Wandels" genossen werden darf, ist mit den folgenden Worten *satthā sammukhībhūto* begründet. Jedem *brahmacārin* ist der Buddha als sein Ideal und Vorbild stets vor Augen. Der Buddha ist also bei allen asketischen Übungen gewissermaßen zugegen. Auch das erläutert der Kommentar an einem „weltlichen" Beispiel. Wie der Kranke, wenn der Arzt nicht zugegen ist, nicht weiß, wie viel er von der Arznei nehmen darf und wann er sie zu nehmen hat, in Gegenwart des Arztes aber ohne Bedenken von ihr trinkt, so mag man auch unter der geistigen Leitung des Meisters als des „Herren des *dhamma*" sich dem *brahmacariya* hingeben.

1. Ort der Begebenheit: Sāvatthī.

2—4. „Mit den zehn Kräften ausgestattet, ihr Bhikkhus, usw. usw. (= Sutta 21. 2—4) . . . Auf solche Art kommt die Aufhebung der ganzen Masse des Leidens zu Stande.

5. So ist von mir, ihr Bhikkhus, die Wahrheit wohl verkündet, dargelegt, erschlossen, geoffenbart, entschleiert worden.[1])

6. Nachdem aber so von mir, ihr Bhikkhus, die Wahrheit wohl

[1]) *Chinnapilotika*. Daß mit *pilotika* ein schleierartiges Tuch gemeint ist. geht aus Jātaka II. 96[24] hervor, wo von einer *makkhipilotikā* die Rede ist, einem Fliegentuch oder einer Seihe zum Reinigen einer Flüssigkeit.

verkündet, dargelegt, erschlossen, geoffenbart, entschleiert worden, da ist es recht, wenn ein Sohn aus gutem Hause, der in seinem Glauben von der Welt sich abgekehrt hat, die Energie (der Askese) anspannt: ‚Mag immerhin nur Haut und Sehnen und Knochen übrig bleiben und im Körper Fleisch und Blut mir vertrocknen: bis ich das, was durch eines Mannes Mut, eines Mannes Energie, eines Mannes Entschlossenheit erreichbar ist, erreicht habe, wird meine Energie Bestand haben.‘

7. Übel lebt, ihr Bhikkhus, der Träge: verstrickt in böse, schlimme Dinge versäumt er das große segensreiche Ziel[1]). Der Energische aber, ihr Bhikkhus, lebt wohl: frei von bösen, schlimmen Dingen erreicht er das große segensreiche Ziel.

8. Nicht ist, ihr Bhikkhus, einem Niedrigen die Erreichung des Höchsten möglich, aber einem Hohen ist die Erreichung des Höchsten möglich. Ein Feintrank, der genossen werden darf, ist dieser heilige Wandel; der Meister steht leibhaftig vor Augen. Darum, ihr Bhikkhus, wendet Energie auf zur Erreichung des Nichterreichten, zur Verwirklichung des Nichtverwirklichten.

9. Auf diese Weise wird unsere Weltabkehr nicht vergeblich sein, sie wird Frucht und Ergebnis haben, und die Guttaten der Leute, von denen wir genießen, was wir an Kleidung, Nahrung, Wohnung und an Bedarf und Arznei für die Kranken nötig haben, werden an uns reiche Frucht und reichen Segen tragen.

10. Denn so, ihr Bhikkhus, müßt ihr lernen: hat man, ihr Bhikkhus, das eigene Wohl im Auge, so ist es recht, unermüdlich zu streben. Oder hat man, ihr Bhikkhus, das Wohl der anderen im Auge, so ist es recht, unermüdlich zu streben. Oder hat man, ihr Bhikkhus, beider Wohl im Auge, so ist es recht, unermüdlich zu streben.“

Sutta 23. Voraussetzung

Der Ausdruck *upanisā* ist ohne Zweifel etymologisch = skr. *upaniṣad.* Die Bedeutung aber ist eine ganz andere. Ich übersetze das Wort mit „Voraussetzung.“ Der Komm. II. 69 [10] gibt es durch *kāraṇa, paccaya* „Grund, Ursache“ wieder, und diese Bedeutung ist schon durch den V. 76 des Dhammapada *aññā hi lābhupanisā aññā nibbānagāminī* „eine andere ist die Vor-

---

[1]) *Mahantañca sadatthaṃ parihāpeti.* Der Kommentar erklärt *sadattha* durch *arahatta,* die Stufe des Arahant, des Vollendeten, und *parihāpeti* durch *na pāpuṇāti* „erreicht nicht“.

aussetzung materiellen Gewinnes, eine andere die, die zum Nirvana führt" gesichert. Auch hier tritt im Komm. (The Commentary on the Dhammapada ed. H. C. Norman II. 102) *kāraṇa* an seine Stelle. Vgl. auch Anguttara I. 198, IV. 351—2, Suttanipāta S. 135. — Das ganze Sutta ist eine sehr beachtenswerte Fortsetzung des *Paṭiccasamuppāda* und will zeigen, wie schließlich gerade das Leiden wieder zur Erlösung führt. Der Leidende wendet sich in seiner Not vertrauensvoll (*saddhā* in 14) an einen Lehrer, wird von ihm in die Heilslehre des Buddha eingeführt und gelangt, in dem Läuterungsprozeß von Stufe zu Stufe fortschreitend, schließlich zur Vollendung und zum Nirvana.

1. Ort der Begebenheit: Sāvatthī.

2. „Bei dem Wissenden, so sage ich, ihr Bhikkhus, bei dem Schauenden tritt die Vernichtung der weltlichen Einflüsse[1]) ein nicht bei dem Nichtwissenden, Nichtschauenden.

3. Was aber, ihr Bhikkhus, muß man wissen, was muß man schauen, damit Vernichtung der weltlichen Einflüsse eintritt? — So ist Körperform, so der Körperform Entstehung, so der Körperform Untergang; so ist Empfindung usw. —; so ist Wahrnehmung usw. —; so sind die Gestaltungen usw. —; so ist Bewußtsein, so des Bewußtseins Entstehung, so des Bewußtseins Untergang. Das, ihr Bhikkhus, muß man wissen, das muß man schauen, damit Vernichtung der weltlichen Einflüsse eintritt.

4. Das Wissen aber, ihr Bhikkhus, das man von der Vernichtung (der weltlichen Einflüsse) besitzt, das hat, behaupte ich, seine Voraussetzung, es ist nicht ohne Voraussetzung.

5. Welches ist aber, ihr Bhikkhus, für das Wissen von der Vernichtung (der weltlichen Einflüsse) die Voraussetzung? Die Erlösung, muß man hierauf erwidern. Aber auch die Erlösung, behaupte ich, ihr Bhikkhus, hat ihre Voraussetzung, ist nicht ohne Voraussetzung.

6. Welches ist aber, ihr Bhikkhus, für die Erlösung die Voraussetzung? Das Verschwinden, muß man hierauf erwidern. Aber

---

[1]) P. *āsavānaṃ khayo*. Mrs. Rhys Davids (Saṃyutta II. S. 25) übersetzt *āsavā* mit „intoxicants"; R. O. Franke (Dīgha, S. 83, Anm. 1) mit „weltliche Schwächen." Das Wort ist aufs engste verwandt mit *kilesā* „Trübungen, Befleckungen." Beide Begriffe verhalten sich wie Ursache und Wirkung. Durch die „Einflüsse" der empirischen Dinge auf unser Denken entstehen in diesem die „Trübungen", welche die Erkenntnis der Wahrheit und damit die Erlösung verhindern.

auch das Verschwinden, behaupte ich, ihr Bhikkhus, hat seine Voraussetzung, ist nicht ohne Voraussetzung.

7. Welches ist aber, ihr Bhikkhus, für das Verschwinden die Voraussetzung? Der Widerwille[1]), muß man hierauf erwidern. Aber auch der Widerwille, behaupte ich, ihr Bhikkhus, hat seine Voraussetzung, ist nicht ohne Voraussetzung.

8. Welches ist aber, ihr Bhikkhus, für den Widerwillen die Voraussetzung? Das Wissen und Schauen der (Dinge in ihrer) Wirklichkeit, muß man hierauf erwidern. Aber auch das Wissen und Schauen der (Dinge in ihrer) Wirklichkeit, behaupte ich, ihr Bhikkhus, hat seine Voraussetzung, ist nicht ohne Voraussetzung.

9. Welches ist aber, ihr Bhikkhus, für das Wissen und Schauen der (Dinge in ihrer) Wirklichkeit die Voraussetzung? Die geistige Sammlung, muß man hierauf erwidern. Aber auch die geistige Sammlung, behaupte ich, ihr Bhikkhus, hat ihre Voraussetzung, ist nicht ohne Voraussetzung.

10. Welches ist aber, ihr Bhikkhus, für die geistige Sammlung die Voraussetzung? Die Wonne[2]) muß man hierauf erwidern. Aber auch die Wonne, behaupte ich, ihr Bhikkhus, hat ihre Voraussetzung, ist nicht ohne Voraussetzung.

11. Welches ist aber, ihr Bhikkhus, für die Wonne die Voraussetzung? Der Seelenfriede, muß man hierauf erwidern. Aber auch der Seelenfriede, behaupte ich, ihr Bhikkhus, hat seine Voraussetzung, ist nicht ohne Voraussetzung.

12. Welches ist aber, ihr Bhikkhus, für den Seelenfrieden die Voraussetzung? Die Freude, muß man hierauf erwidern. Aber auch die Freude, behaupte ich, ihr Bhikkhus, hat ihre Voraussetzung, ist nicht ohne Voraussetzung.

13. Welches ist aber, ihr Bhikkhus, für die Freude die Voraus-

---

[1]) Über *virāga* „Verschwinden“ in 6 und *nibbidā* „Widerwille“ in 7 vgl. oben Einleitung zu Sutta 16.

[2]) Die Begriffe in 10—13 *sukha* „Wonne“, *passaddhi* „Seelenfriede“, *pīti* „Freude“, *pāmojja* „Wohlgefallen“ drücken die im Verlauf des Fortschreitens auf dem Heilswege sich steigernden inneren Glücksempfindungen aus, die schließlich im *samādhi* mit den aus ihm hervorgehenden *jhāna's* den „Versenkungen“ gipfeln. Von diesen Empfindungen ist *pāmojja* die unterste *sukha* die höchste Stufe. Über *samādhi* und *jhāna* vgl. F. Heiler, Die buddhistische Versenkung (1922), S. 15.

setzung? Das Wohlgefallen, muß man hierauf erwidern. Aber auch das Wohlgefallen, behaupte ich, ihr Bhikkhus, hat seine Voraussetzung, ist nicht ohne Voraussetzung.

14. Welches ist aber, ihr Bhikkhus, für das Wohlgefallen die Voraussetzung? Der Glaube[1]) muß man hierauf erwidern. Aber auch der Glaube, behaupte ich, ihr Bhikkhus, hat seine Voraussetzung, ist nicht ohne Voraussetzung.

15. Welches ist aber, ihr Bhikkhus, für den Glauben die Voraussetzung? Das Leiden, muß man hierauf erwidern. Aber auch das Leiden, behaupte ich, ihr Bhikkhus, hat seine Voraussetzung, ist nicht ohne Voraussetzung.

16. Welches ist aber, ihr Bhikkhus, für das Leiden die Voraussetzung? Die Geburt, muß man hierauf erwidern. Aber auch die Geburt, behaupte ich, ihr Bhikkhus, hat ihre Voraussetzung, ist nicht ohne Voraussetzung.

17. Welches ist aber, ihr Bhikkhus, für die Geburt die Voraussetzung? Das Werden, muß man hierauf erwidern. Aber auch das Werden, behaupte ich, ihr Bhikkhus, hat seine Voraussetzung, ist nicht ohne Voraussetzung.

18. Welches ist aber, ihr Bhikkhus, für das Werden die Voraussetzung? Das Erfassen, muß man hierauf erwidern. Aber auch das Erfassen, behaupte ich, ihr Bhikkhus, hat seine Voraussetzung, ist nicht ohne Voraussetzung.

19. Welches ist aber, ihr Bhikkhus, für das Erfassen die Voraussetzung? Der Durst, muß man hierauf erwidern. Aber auch der Durst, behaupte ich, ihr Bhikkhus, hat seine Voraussetzung, ist nicht ohne Voraussetzung.

20. Welches ist aber, ihr Bhikkhus, für den Durst die Voraussetzung? Die Empfindung, muß man hierauf erwidern. Aber auch die Empfindung, behaupte ich, ihr Bhikkhus, hat ihre Voraussetzung, ist nicht ohne Voraussetzung.

---

[1]) Über *saddhā* „Glaube“ s. M. und W. Geiger, Pāli Dhamma, S. 47, N. 1 Das Wort bezeichnet die erste Stufe auf dem zur Erlösung führenden Weg, das „Vertrauen“ zu einem Lehrer, von dem man hofft, daß er diesen Weg zeigen kann, und den „Glauben“ an ihn. Man vergleiche die verwandte Bedeutung von skr. *śraddhā* bei Oldenberg, Religion des Veda, S. 565, Anm. 3 (2. Aufl. S. 566, Anm. 4). Vgl. auch ders., Zeitschr. d. D. Morgenl. Ges. 50, S. 448 ff.

21. Welches ist aber, ihr Bhikkhus, für die Empfindung die Voraussetzung? Die Berührung, muß man hierauf erwidern. Aber auch die Berührung, behaupte ich, ihr Bhikkhus, hat ihre Voraussetzung, ist nicht ohne Voraussetzung.

22. Welches ist aber, ihr Bhikkhus, für die Berührung die Voraussetzung? Die sechs Sinnesbereiche, muß man hierauf erwidern. Aber auch die sechs Sinnesbereiche, behaupte ich, ihr Bhikkhus, haben ihre Voraussetzung, sind nicht ohne Voraussetzung.

23. Welches ist aber, ihr Bhikkhus, für die sechs Sinnesbereiche die Voraussetzung? Name und Form, muß man hierauf erwidern. Aber auch Name und Form, behaupte ich, ihr Bhikkhus, haben ihre Voraussetzung, sind nicht ohne Voraussetzung.

24. Welches ist aber, ihr Bhikkhus, für Name und Form die Voraussetzung? Das Bewußtsein, muß man hierauf erwidern. Aber auch das Bewußtsein, behaupte ich, ihr Bhikkhus, hat seine Voraussetzung, ist nicht ohne Voraussetzung.

25. Welches ist aber, ihr Bhikkhus, für das Bewußtsein die Voraussetzung? Die Gestaltungen, muß man hierauf erwidern. Aber auch die Gestaltungen, behaupte ich, ihr Bhikkhus, haben ihre Voraussetzung, sind nicht ohne Voraussetzung.

26. Welches ist aber, ihr Bhikkhus, für die Gestaltungen die Voraussetzung? Das Nichtwissen, muß man hierauf erwidern.

27. So also, ihr Bhikkhus, haben das Nichtwissen zur Voraussetzung die Gestaltungen; die Gestaltungen zur Voraussetzung hat das Bewußtsein; das Bewußtsein zur Voraussetzung haben Name und Form; Name und Form zur Voraussetzung haben die sechs Sinnesbereiche; die sechs Sinnesbereiche zur Voraussetzung hat die Berührung; die Berührung zur Voraussetzung hat die Empfindung; die Empfindung zur Voraussetzung hat der Durst; den Durst zur Voraussetzung hat das Erfassen; das Erfassen zur Voraussetzung hat das Werden; das Werden zur Voraussetzung hat die Geburt; die Geburt zur Voraussetzung hat das Leiden; das Leiden zur Voraussetzung hat der Glaube; den Glauben zur Voraussetzung hat das Wohlgefallen; das Wohlgefallen zur Voraussetzung hat die Freude; die Freude zur Voraussetzung hat der Seelenfriede; den Seelenfrieden zur Voraussetzung hat die Wonne; die Wonne zur Voraussetzung hat die geistige Sammlung; die geistige Sammlung zur Voraussetzung hat das Wissen und Schauen der (Dinge in ihrer) Wirklichkeit;

das Wissen und Schauen der (Dinge in ihrer) Wirklichkeit zur Voraussetzung hat der Widerwille; den Widerwillen zur Voraussetzung hat das Verschwinden; das Verschwinden zur Voraussetzung hat die Erlösung; die Erlösung zur Voraussetzung hat das Wissen von der Vernichtung (der weltlichen Einflüsse.)

28. Gerade so wie wenn oben auf dem Gebirge Gott in schweren Tropfen regnen läßt [1]), wie da das abwärts strömende Wasser die Klüfte, Spalten und Rinnen im Gebirge ausfüllt. Wenn die Klüfte voll sind, füllen sich die kleinen Tümpel; wenn die kleinen Tümpel voll sind, füllen sich die großen Tümpel; wenn die großen Tümpel voll sind, füllen sich die kleinen Flüsse; wenn die kleinen Flüsse voll sind, füllen sich die großen Ströme; wenn die großen Ströme voll sind, füllen sie das große Meer, den Ozean.

29. Ebenso haben, ihr Bhikkhus, das Nichtwissen zur Voraussetzung die Gestaltungen, die Gestaltungen zur Voraussetzung hat das Bewußtsein usw. usw. = 27 . . . die Erlösung zur Voraussetzung hat das Wissen von der Vernichtung (der weltlichen Einflüsse)."

Sutta 24. Die Andersgläubigen

1. Ort der Begebenheit; Rājagaha im Veḷuvana.

2. Da nun kleidete sich der ehrwürdige Sāriputta zur Vormitagszeit an, nahm Almosenschale und Obergewand und begab sich, Almosen zu sammeln, nach Rājagaha.

3. Da nun kam dem ehrwürdigen Sāriputta der Gedanke: „Es ist noch zu früh am Tage, um in Rājagaha Almosen zu sammeln. Wie wäre es, wenn ich mich dorthin begäbe, wo der Garten der andersgläubigen Bettelgänger [2]) sich befindet?"

---

[1]) Das gleiche Bild auch Anguttara I. 243, II. 140 und kürzer Milindapañhā, ed. Trenkner S. 35—36. Nach dem Kommentar II. 70 ist der Unterschied zwischen *kandara* „Kluft", *padara* „Spalt" und *sākhā* „Rinne" diese: *k.* bezeichnet die vom Wasser ausgewaschenen Schluchten, *p.* die Risse, die sich im Boden bilden, wenn es eine Zeit lang nicht geregnet hat, *s.* die Wasserrinnen, die in die Tümpel oder Pfuhle einmünden.

[2]) Nach dem Kommentar (ed. Siam. II. 22, vorl. Z.) war der „Garten, *(ārāma)* der *aññatitthiyā paribbājakā* (hierüber s. die Anm. zu Sutta 18. 1) zwischen dem Veḷuvana, dem Bambushain, und dem Südtore der Stadt gelegen.

21. Welches ist aber, ihr Bhikkhus, für die Empfindung die Voraussetzung? Die Berührung, muß man hierauf erwidern. Aber auch die Berührung, behaupte ich, ihr Bhikkhus, hat ihre Voraussetzung, ist nicht ohne Voraussetzung.

22. Welches ist aber, ihr Bhikkhus, für die Berührung die Voraussetzung? Die sechs Sinnesbereiche, muß man hierauf erwidern. Aber auch die sechs Sinnesbereiche, behaupte ich, ihr Bhikkhus, haben ihre Voraussetzung, sind nicht ohne Voraussetzung.

23. Welches ist aber, ihr Bhikkhus, für die sechs Sinnesbereiche die Voraussetzung? Name und Form, muß man hierauf erwidern. Aber auch Name und Form, behaupte ich, ihr Bhikkhus, haben ihre Voraussetzung, sind nicht ohne Voraussetzung.

24. Welches ist aber, ihr Bhikkhus, für Name und Form die Voraussetzung? Das Bewußtsein, muß man hierauf erwidern. Aber auch das Bewußtsein, behaupte ich, ihr Bhikkhus, hat seine Voraussetzung, ist nicht ohne Voraussetzung.

25. Welches ist aber, ihr Bhikkhus, für das Bewußtsein die Voraussetzung? Die Gestaltungen, muß man hierauf erwidern. Aber auch die Gestaltungen, behaupte ich, ihr Bhikkhus, haben ihre Voraussetzung, sind nicht ohne Voraussetzung.

26. Welches ist aber, ihr Bhikkhus, für die Gestaltungen die Voraussetzung? Das Nichtwissen, muß man hierauf erwidern.

27. So also, ihr Bhikkhus, haben das Nichtwissen zur Voraussetzung die Gestaltungen; die Gestaltungen zur Voraussetzung hat das Bewußtsein; das Bewußtsein zur Voraussetzung haben Name und Form; Name und Form zur Voraussetzung haben die sechs Sinnesbereiche; die sechs Sinnesbereiche zur Voraussetzung hat die Berührung; die Berührung zur Voraussetzung hat die Empfindung; die Empfindung zur Voraussetzung hat der Durst; den Durst zur Voraussetzung hat das Erfassen; das Erfassen zur Voraussetzung hat das Werden; das Werden zur Voraussetzung hat die Geburt; die Geburt zur Voraussetzung hat das Leiden; das Leiden zur Voraussetzung hat der Glaube; den Glauben zur Voraussetzung hat das Wohlgefallen; das Wohlgefallen zur Voraussetzung hat die Freude; die Freude zur Voraussetzung hat der Seelenfriede; den Seelenfrieden zur Voraussetzung hat die Wonne; die Wonne zur Voraussetzung hat die geistige Sammlung; die geistige Sammlung zur Voraussetzung hat das Wissen und Schauen der (Dinge in ihrer) Wirklichkeit;

das Wissen und Schauen der (Dinge in ihrer) Wirklichkeit zur Voraussetzung hat der Widerwille; den Widerwillen zur Voraussetzung hat das Verschwinden; das Verschwinden zur Voraussetzung hat die Erlösung; die Erlösung zur Voraussetzung hat das Wissen von der Vernichtung (der weltlichen Einflüsse.)

28. Gerade so wie wenn oben auf dem Gebirge Gott in schweren Tropfen regnen läßt [1]), wie da das abwärts strömende Wasser die Klüfte, Spalten und Rinnen im Gebirge ausfüllt. Wenn die Klüfte voll sind, füllen sich die kleinen Tümpel; wenn die kleinen Tümpel voll sind, füllen sich die großen Tümpel; wenn die großen Tümpel voll sind, füllen sich die kleinen Flüsse; wenn die kleinen Flüsse voll sind, füllen sich die großen Ströme; wenn die großen Ströme voll sind, füllen sie das große Meer, den Ozean.

29. Ebenso haben, ihr Bhikkhus, das Nichtwissen zur Voraussetzung die Gestaltungen, die Gestaltungen zur Voraussetzung hat das Bewußtsein usw. usw. = 27 . . . die Erlösung zur Voraussetzung hat das Wissen von der Vernichtung (der weltlichen Einflüsse)."

Sutta 24. Die Andersgläubigen

1. Ort der Begebenheit; Rājagaha im Veḷuvana.

2. Da nun kleidete sich der ehrwürdige Sāriputta zur Vormitagszeit an, nahm Almosenschale und Obergewand und begab sich, Almosen zu sammeln, nach Rājagaha.

3. Da nun kam dem ehrwürdigen Sāriputta der Gedanke: „Es ist noch zu früh am Tage, um in Rājagaha Almosen zu sammeln. Wie wäre es, wenn ich mich dorthin begäbe, wo der Garten der andersgläubigen Bettelgänger [2]) sich befindet?"

---

[1]) Das gleiche Bild auch Anguttara I. 243, II. 140 und kürzer Milindapañhā, ed. Trenkner S. 35—36. Nach dem Kommentar II. 70 ist der Unterschied zwischen *kandara* „Kluft", *padara* „Spalt" und *sākhā* „Rinne" diese: *k.* bezeichnet die vom Wasser ausgewaschenen Schluchten, *p.* die Risse, die sich im Boden bilden, wenn es eine Zeit lang nicht geregnet hat, *s.* die Wasserrinnen, die in die Tümpel oder Pfuhle einmünden.

[2]) Nach dem Kommentar (ed. Siam. II. 22, vorl. Z.) war der „Garten, (*ārāma)* der *aññatitthiyā paribbājakā* (hierüber s. die Anm. zu Sutta 18. 1) zwischen dem Veḷuvana, dem Bambushain, und dem Südtore der Stadt gelegen.

4. Da nun begab sich der ehrwürdige Sāriputta dorthin, wo der Garten der andersgläubigen Bettelgänger sich befand. Nachdem er sich dorthin begeben, begrüßte er sich mit den andersgläubigen Bettelgängern, und nachdem er mit ihnen die (üblichen) Begrüßungen und Höflichkeiten ausgetauscht, setzte er sich zur Seite nieder. Zu dem zur Seite sitzenden ehrwürdigen Sāriputta sprachen nun die andersgläubigen Bettelgänger also:

5. Es gibt, verehrter Sāriputta, etliche Samaṇas und Brāhmaṇas, Anhänger der Lehre vom Kamma,[1]) die verkünden, daß das Leiden selbst verursacht sei. Es gibt aber auch, verehrter Sāriputta, etliche Samaṇas und Brāhmaṇas, Anhänger der Lehre vom Kamma, die verkünden, daß das Leiden von einem anderen verursacht sei. Es gibt (ferner), verehrter Sāriputta, etliche Samaṇas und Brāhmaṇas, Anhänger der Lehre vom Kamma, die verkünden, daß das Leiden sowohl selbst verursacht als auch von einem anderen verursacht sei. Es gibt aber auch, verehrter Sāriputta, etliche Samaṇas und Brāhmaṇas, Anhänger der Lehre von Kamma, die verkünden, daß das Leiden nicht selbst bewirkt und auch nicht von einem anderen bewirkt, sondern durch Zufall entstanden sei.

6. Was aber sagt hierüber, verehrter Sāriputta, der Samaṇa Gotama und was lehrt er? Wie müssen wir Bescheid geben, damit wir das, was der Samaṇa Gotama behauptet hat, richtig wiedergeben und nicht gegen den Samaṇa Gotama fälschlich einen Vorwurf erheben? damit wir seiner Lehre gemäß Bescheid geben, und damit nicht irgend eine logisch begründete Verfolgung seiner Behauptungen zu einem Punkt gelangt, aus dem man einen Tadel ableiten muß?[2])

---

[1]) D. h. der Lehre, daß jedes Tun (skr. *karman*, p. *kamma*), sei es gut oder böse, eine adäquate Folge (*phala* „Frucht“) nach sich zieht, die in dem gegenwärtigen oder in einem späteren Dasein sich auswirken wird, und daß demgemäß unser gegenwärtiges Dasein selbst nur eben die Frucht unseres früheren Handelns ist.

[2]) Der ganze Passus von „Wie müssen wir Bescheid geben“ an, kehrt im Kanon öfters wieder. Er zerfällt, was wohl zu beachten ist, in zwei Hauptteile, von denen jeder den gleichen Gedanken zuerst positiv, dann negativ ausdrückt. Sehr schwierig ist der letzte Satz. Abweichende Übersetzungen bei Franke, Dīghanikāya übers. S. 131—2 und bei Mrs. Rhys Davids Saṃyutta-Nikāya II, S. 28. Zur Erklärung sind Majjh. II, S. 222 und 227, sowie Anguttara II, S. 31, III. S. 4—5 heranzuziehen. Es ist offenbar an eine Disputation gedacht, bei der der Redner die These seines Gegner dadurch *ad ab-*

7. Ursächlich entstanden, verehrte Herrn, ist das Leiden, so hat der Erhabene behauptet. Aus welcher Ursache? Aus Ursache der B e r ü h r u n g. Wenn man so sagt, wird man das, was der Erhabene behauptet hat, richtig wiedergeben und nicht gegen den Erhabenen fälschlich einen Vorwurf erheben, wird man seiner Lehre gemäß Bescheid geben und keine logisch begründete Verfolgung seiner Behauptungen wird zu einem Punkt gelangen, aus dem man einen Tadel ableiten muß.

8. Wenn da nun, verehrte Herrn, Samaṇas und Brāhmaṇas, Anhänger der Lehre vom Kamma, verkünden, daß das Leiden selbst verursacht sei, so (ist) dieses (Leiden) aus der B e r ü h r u n g als Ursache (entstanden). Und wenn ferner Samaṇas und Brāhmaṇas, Anhänger der Lehre vom Kamma, verkünden, daß das Leiden von einem anderen verursacht sei, so (ist) dieses (Leiden) gleichfalls aus der B e r ü h r u n g als Ursache (entstanden). Und wenn ferner Samaṇas und Brāhmaṇas, Anhänger der Lehre vom Kamma, verkünden, daß das Leiden sowohl selbst verursacht als auch von einem anderen verursacht sei, so (ist) dieses (Leiden) gleichfalls aus der B e r ü h r u n g als Ursache (entstanden). Und wenn endlich Samaṇas und Brāhmaṇas, Anhänger der Lehre vom Kamma, verkünden, daß das Leiden nicht selbst bewirkt und auch nicht von einem anderen bewirkt, sondern durch Zufall entstanden sei, so (ist) dieses (Leiden) gleichfalls aus der B e r ü h r u n g als Ursache (entstanden).

9. Wenn da, verehrte Herrn, Samaṇas und Brāhmaṇas, Anhänger der Lehre vom Kamma, verkünden, daß das Leiden selbst verursacht sei, können diese Leute anders empfinden als durch Berührung? Nein, das ist nicht möglich.[1]) Und wenn ferner Samaṇas und Brāhmaṇas, Anhänger der Lehre vom Kamma, verkünden, daß das Leiden von einem anderen verursacht sei, können diese Leute anders empfinden als durch Berührung? Nein, das ist nicht mög-

surdum führt, daß er alle ihre Konsequenzen folgerichtig zieht. Die Bettelgänger wollen sich aber versichern, daß sie nicht etwa von einer falschen oder ungenauen Formulierung einer These des Buddha ausgehend ihm Unrecht tun. Im Pāli lautet die Stelle: *na ca koci sahadhammiko* (Komm. = *sakāraṇo*) *vādānupāto* (v. l. °*ānuvādo*, Komm. = *vādappavatti*) *gārayhaṃ ṭhānaṃ āgacchati*. (Vgl. unten die Anm. zu Sutta 25. 19).

[1]) Wörtl.: „daß diese Leute anders als durch Berührung empfinden werden, dieser Fall tritt nicht ein.“ Vgl. die Anm. zu Sutta 20. 20.

lich. Und wenn ferner Samaṇas und Brāhmaṇas, Anhänger der Lehre vom Kamma, verkünden, daß das Leiden sowohl selbst verursacht als auch von einem anderen verursacht sei, können diese Leute anders empfinden als durch Berührung? Nein, das ist nicht möglich. Und wenn ferner Samaṇas und Brāhmaṇas, Anhänger der Lehre vom Kamma, verkünden, daß das Leiden sowohl selbst verursacht als auch von einem anderen verursacht sei, können diese Leute anders empfinden als durch Berührung? Nein, das ist nicht möglich. Und wenn endlich Samaṇas und Brāhmaṇas, Anhänger der Lehre vom Kamma, verkünden, daß das Leiden nicht selbst bewirkt und auch nicht von einem anderen bewirkt, sondern durch Zufall entstanden sei, können diese Leute anders empfinden als durch Berührung? Nein, das ist nicht möglich."

---

10. Es hatte aber der ehrwürdige Ānanda die Unterredung des ehrwürdigen Sāriputta mit den andersgläubigen Bettelgängern angehört.

11. Nachdem nun der ehrwürdige Ānanda seinen Almosengang in Rājagaha beendigt hatte, begab er sich nach der Mahlzeit, vom Almosengang zurückgekehrt, dahin, wo der Erhabene sich befand. Nachdem er sich dorthin begeben und den Erhabenen ehrfurchtsvoll begrüßt hatte, setzte er sich zur Seite nieder. Zur Seite sitzend berichtete nun der ehrwürdige Ānanda dem Erhabenen die ganze Unterredung, die der ehrwürdige Sāriputta mit den andersgläubigen Bettelgängern gehabt hatte.

12. Gut, gut, Ānanda! Auf solche Weise wird Sāriputta richtigen Bescheid geben. Ursächlich entstanden, Ānanda, ist das Leiden, so habe ich behauptet. Aus welcher Ursache? Aus Ursache der Berührung. Wenn er so sagt, wird er das, was ich behauptet habe, richtig wiedergeben und nicht gegen mich fälschlich einen Vorwurf erheben; er wird meiner Lehre gemäß Bescheid geben und keine logisch begründete Verfolgung meiner Behauptungen wird zu einem Punkt gelangen, aus dem man einen Tadel ableiten muß.

13. Wenn da nun, Ānanda, Samaṇas und Brāhmaṇas, Anhänger der Lehre vom Kamma, verkünden, daß das Leiden selbst verursacht sei, so (ist) dieses (Leiden) aus der Berührung als Ursache (entstanden) usw. usw. (=8) ... Und wenn endlich Samaṇas und Brāhmaṇas, Anhänger der Lehre vom Kamma, verkünden, daß

das Leiden nicht selbst bewirkt und auch nicht von einem anderen bewirkt, sondern durch Zufall entstanden sei, so (ist) dieses (Leiden) gleichfalls aus der Berührung als Ursache (entstanden).

14. Wenn da, Ānanda, Samaṇas und Brāhmaṇas, Anhänger der Lehre vom Kamma, verkünden, daß das Leiden selbst verursacht sei, können diese Leute anders empfinden als durch Berührung? Nein, das ist nicht möglich usw. usw. (= 9) ... Und wenn endlich Samaṇas und Brāhmaṇas, Anhänger der Lehre vom Kamma, verkünden, daß das Leiden nicht selbst bewirkt und auch nicht von einem anderen bewirkt, sondern durch Zufall entstanden sei, können diese Leute anders empfinden als durch Berührung? Nein, das ist nicht möglich.

15. Einstmals, Ānanda, weilte ich auch hier in Rājagaha, im Veḷuvana, beim Kalandakanivāpa.

16. Da nun, Ānanda, kleidete ich mich zur Vormittagszeit an, nahm Almosenschale und Obergewand und begab mich, Almosen zu sammeln, nach Rājagaha.

17. Da nun kam mir, Ānanda, der Gedanke: „Es ist noch zu früh am Tage, um in Rājagaha Almosen zu sammeln. Wie wäre es, wenn ich mich dorthin begäbe, wo der Garten der andersgläubigen Bettelgänger sich befindet?"

18. Da nun, Ānanda, begab ich mich dorthin, wo der Garten der andersgläubigen Bettelgänger sich befand. Nachdem ich mich dorthin begeben, begrüßte ich mich mit den andersgläubigen Bettelgängern, und nachdem ich mit ihnen die (üblichen) Begrüßungen und Höflichkeiten ausgetauscht, setzte ich mich zur Seite nieder. Zu mir, während ich zur Seite saß, sprachen nun die andersgläubigen Bettelgänger also:

19. „Es gibt, verehrter Gotama, etliche Samaṇas und Brāhmaṇas, Anhänger der Lehre vom Kamma, die verkünden, daß das Leiden selbst verursacht sei. Es gibt aber auch, verehrter Gotama, etliche Samaṇas und Brāhmaṇas, Anhänger der Lehre vom Kamma, die verkünden, daß das Leiden von einem anderen verursacht sei. Es gibt (ferner), verehrter Gotama, etliche Samaṇas und Brāhmaṇas, Anhänger der Lehre vom Kamma, die verkünden, daß das Leiden sowohl selbst verursacht als auch von einem anderen verursacht sei. Es gibt aber auch, verehrter Gotama, etliche Samaṇas und Brāhmaṇas, Anhänger der Lehre vom Kamma,

die verkünden, daß das Leiden [illegible] nicht selbst bewirkt und auch nicht von einem anderen be[illegible] sondern durch Zufall entstanden sei.

20. Was aber sagt uns hier [illegible] der ehrwürdige Gotama und was lehrt er? Wie müssen wi[illegible] Bescheid geben, damit wir das, was der ehrwürdige Gotama [illegible]ptet hat, richtig wiedergeben und nicht gegen den ehrwürd[illegible] Gotama fälschlich einen Vorwurf erheben? damit wir sei[illegible] Lehre gemäß Bescheid geben, und damit nicht irgend ei[illegible]gisch begründete Verfolgung seiner Behauptungen zu einem [illegible]kt gelangt, aus dem man einen Tadel ableiten muß?“

21. So angeredet, erwider[illegible] Ānanda den andersgläubigen Bettelgängern folgendes: Ur[illegible]ch entstanden, verehrte Herrn, ist das Leiden, so habe ich b[illegible]ptet. Aus welcher Ursache? Aus Ursache der Berührung. [illegible]n man so sagt, wird man das, was ich behauptet habe, rich[illegible] wiedergeben und nicht gegen mich fälschlich einen Vorwurf erh[illegible]; wird man meiner Lehre gemäß Bescheid geben und keine lo[illegible] Verfolgung meiner Behauptungen wird zu einem Punkt gela[illegible] aus dem man einen Tadel ableiten muß.

22. Wenn da nun, vere[illegible] Herrn, Samaṇas und Brāhmaṇas, Anhänger der Lehre vom [illegible]mma, verkünden, daß das Leiden selbst verursacht sei, so (is[illegible]ses (Leiden) aus der Berührung als Ursache (entstanden) u[illegible]sw. (= § . . . . Und wenn endlich Samaṇas und Brāhmaṇas, [illegible]nger der Lehre vom Kamma, verkünden, daß das Leiden [illegible] selbst bewirkt und auch nicht von einem anderen bewirkt, [illegible]rn durch Zufall entstanden sei, (ist) dieses (Leiden) gleic[illegible] aus der Berührung als Ursache (entstanden).

23. Wenn da, verehrt[illegible]rrn, Samaṇas und Brāhmaṇas, [illegible]hänger der Lehre vom [illegible]a, verkünden, daß das Leiden selbst verursacht sei, können [illegible] Leute anders empfinden als durch Berührung? Nein, das i[illegible]cht möglich usw. usw. (= § . . . wenn endlich Samaṇas [illegible] Brāhmaṇas, Anhänger der Lehre vom Kamma, verkünden, daß [illegible]iden nicht selbst bewirkt und auch nicht von einem anderen bew[illegible] sondern durch Zufall entstanden, können diese Leute an[illegible] empfinden als durch Berührung? [illegible] das ist nicht möglich.“

24. „Wunderbar, Herr, unvergleichlich, Herr, wie da mit einem einzigen Wort der ganze Gegenstand ausgesprochen ist. Es würde gewiß, Herr, dieser Gegenstand, in Ausführlichkeit dargestellt, tief sein und tief erscheinen.“[1])

25. „Darum soll, Ānanda, dir selber das aufleuchten[2]).“

26. „Wenn man mich, Herr, so fragen würde: ‚Was haben, verehrter Ānanda, Alter und Tod zur Grundlage, was haben sie zum Ursprung, was zur Herkunft, was zur Entstehung?‘ So gefragt, Herr, würde ich also antworten: ‚Alter und Tod, Verehrter, haben die Geburt zur Grundlage, die Geburt zum Ursprung, die Geburt zur Herkunft, die Geburt zur Entstehung.‘ So gefragt, Herr, würde ich also antworten.

27. Wenn man mich, Herr, so fragen würde: ‚Die Geburt aber, verehrter Ānanda, was hat sie zur Grundlage, was zum Ursprung, was zur Herkunft, was zur Entstehung?‘ So gefragt, Herr, würde ich also antworten: ‚Die Geburt, Verehrter, hat das Werden zur Grundlage, das Werden zum Ursprung, das Werden zur Herkunft, das Werden zur Entstehung.‘ So gefragt, Herr, würde ich also antworten.

28—31. Wenn man mich, Herr, so fragen würde: ‚Das Werden — das Erfassen — der Durst — die Empfindung — die Berührung aber, verehrter Ānanda, was hat sie zur Grundlage, was zum Ursprung, was zur Herkunft, was zur Entstehung?‘

---

¹) *Gambhīro c' ev' assa gambhīrāvabhāso ca.* Die Phrase wird im Kommentar zum Mahānidānasutta des Dīgha (D. II. 55; DKo. ed. Siam. II. 105—6) ausführlich erläutert. Es wird hier *gambhīrāvabhāso* durch „ist tief und erscheint als tief, wird so gesehen“ erklärt. Dann heißt es weiter: „Ein (Gewässer), das an sich seicht (*uttānam eva*) ist, hat das Aussehen, als ob es tief wäre.“ Als Beispiel dient Wasser, das durch vermodertes Laub schwarz gefärbt ist. „Ein anderes Wasser ist an sich tief und erscheint seicht“, wie das durchsichtige Wasser der Manigangā, das, obgleich es hundert Mannshöhen Tiefe hat, aussieht als wäre es knietief. „Ein anderes Wasser wieder ist seicht und sieht auch seicht aus“, wie etwa das Wasser in einem Kruge. „Ein anderes Wasser endlich ist tief und sieht auch tief aus“, wie das Wasser in dem großen Ozean am Fuße des Sineruberges.

²) *Paṭibhātu.* Der Ausdruck *paṭibhā* wird gebraucht, wenn der Buddha oder einer seiner Schüler gebeten wird, über irgend einen Gegenstand Klarheit zu schaffen. Dem Gefragten soll die Wahrheit wie ein Licht aufleuchten, damit auch die Fragenden sie sehen. Hier will der Buddha sich überzeugen, daß Ānanda die Sache richtig erfaßt hat.

die verkünden, daß das Leiden nicht selbst bewirkt und auch nicht von einem anderen bewirkt, sondern durch Zufall entstanden sei.

20. Was aber sagt uns hierüber der ehrwürdige Gotama und was lehrt er? Wie müssen wir Bescheid geben, damit wir das, was der ehrwürdige Gotama behauptet hat, richtig wiedergeben und nicht gegen den ehrwürdigen Gotama fälschlich einen Vorwurf erheben? damit wir seiner Lehre gemäß Bescheid geben, und damit nicht irgend eine logisch begründete Verfolgung seiner Behauptungen zu einem Punkt gelangt, aus dem man einen Tadel ableiten muß?“

21. So angeredet, erwiderte ich, Ānanda, den andersgläubigen Bettelgängern folgendes: Ursächlich entstanden, verehrte Herrn, ist das Leiden, so habe ich behauptet. Aus welcher Ursache? Aus Ursache der Berührung. Wenn man so sagt, wird man das, was ich behauptet habe, richtig wiedergeben und nicht gegen mich fälschlich einen Vorwurf erheben; wird man meiner Lehre gemäß Bescheid geben und keine logische Verfolgung meiner Behauptungen wird zu einem Punkt gelangen, aus dem man einen Tadel ableiten muß.

22. Wenn da nun, verehrte Herrn, Samaṇas und Brāhmaṇas, Anhänger der Lehre vom Kamma, verkünden, daß das Leiden selbst verursacht sei, so (ist) dieses (Leiden) aus der Berührung als Ursache (entstanden) usw. usw. (= 8) . . . . Und wenn endlich Samaṇas und Brāhmaṇas, Anhänger der Lehre vom Kamma, verkünden, daß das Leiden nicht selbst bewirkt und auch nicht von einem anderen bewirkt, sondern durch Zufall entstanden sei, so (ist) dieses (Leiden) gleichfalls aus der Berührung als Ursache (entstanden).

23. Wenn da, verehrte Herrn, Samaṇas und Brāhmaṇas, Anhänger der Lehre vom Kamma, verkünden, daß das Leiden selbst verursacht sei, können diese Leute anders empfinden als durch Berührung? Nein, das ist nicht möglich usw. usw. (= 9) . . . Und wenn endlich Samaṇas und Brāhmaṇas, Anhänger der Lehre vom Kamma, verkünden, daß das Leiden nicht selbst bewirkt und auch nicht von einem anderen bewirkt, sondern durch Zufall entstanden sei, können diese Leute anders empfinden als durch Berührung? Nein, das ist nicht möglich.“

24. „Wunderbar, Herr, unvergleichlich, Herr, wie da mit einem einzigen Wort der ganze Gegenstand ausgesprochen ist. Es würde gewiß, Herr, dieser Gegenstand, in Ausführlichkeit dargestellt, tief sein und tief erscheinen.“[1])

25. „Darum soll, Ānanda, dir selber das aufleuchten[2]).“

26. „Wenn man mich, Herr, so fragen würde: ‚Was haben, verehrter Ānanda, Alter und Tod zur Grundlage, was haben sie zum Ursprung, was zur Herkunft, was zur Entstehung?‘ So gefragt, Herr, würde ich also antworten: ‚Alter und Tod, Verehrter, haben die Geburt zur Grundlage, die Geburt zum Ursprung, die Geburt zur Herkunft, die Geburt zur Entstehung.‘ So gefragt, Herr, würde ich also antworten.

27. Wenn man mich, Herr, so fragen würde: ‚Die Geburt aber, verehrter Ānanda, was hat sie zur Grundlage, was zum Ursprung, was zur Herkunft, was zur Entstehung?‘ So gefragt, Herr, würde ich also antworten: ‚Die Geburt, Verehrter, hat das Werden zur Grundlage, das Werden zum Ursprung, das Werden zur Herkunft, das Werden zur Entstehung.‘ So gefragt, Herr, würde ich also antworten.

28—31. Wenn man mich, Herr, so fragen würde: ‚Das Werden — das Erfassen — der Durst — die Empfindung — die Berührung aber, verehrter Ānanda, was hat sie zur Grundlage, was zum Ursprung, was zur Herkunft, was zur Entstehung?‘

---

[1]) *Gambhīro c' ev' assa gambhīrāvabhāso ca.* Die Phrase wird im Kommentar zum Mahānidānasutta des Dīgha (D. II. 55; DKo. ed. Siam. II. 105—6) ausführlich erläutert. Es wird hier *gambhīrāvabhāso* durch „ist tief und erscheint als tief, wird so gesehen“ erklärt. Dann heißt es weiter: „Ein (Gewässer), das an sich seicht *(uttānam eva)* ist, hat das Aussehen, als ob es tief wäre.“ Als Beispiel dient Wasser, das durch vermodertes Laub schwarz gefärbt ist. „Ein anderes Wasser ist an sich tief und erscheint seicht“, wie das durchsichtige Wasser der Maṇigaṅgā, das, obgleich es hundert Mannshöhen Tiefe hat, aussieht als wäre es knietief. „Ein anderes Wasser wieder ist seicht und sieht auch seicht aus“, wie etwa das Wasser in einem Kruge. „Ein anderes Wasser endlich ist tief und sieht auch tief aus“, wie das Wasser in dem großen Ozean am Fuße des Sineruberges.

[2]) *Paṭibhātu.* Der Ausdruck *paṭibhā* wird gebraucht, wenn der Buddha oder einer seiner Schüler gebeten wird, über irgend einen Gegenstand Klarheit zu schaffen. Dem Gefragten soll die Wahrheit wie ein Licht aufleuchten, damit auch die Fragenden sie sehen. Hier will der Buddha sich überzeugen, daß Ānanda die Sache richtig erfaßt hat.

So gefragt, Herr, würde ich also antworten: ,die Berührung, Verehrter, hat die sechs Sinnesbereiche zur Grundlage, die sechs Sinnesbereiche zum Ursprung, die sechs Sinnesbereiche zur Herkunft, die sechs Sinnesbereiche zur Entstehung. Aus dem restlosen Verschwinden aber und der Aufhebung der sechs Berührungsbereiche folgt Aufhebung der Berührung; aus der Aufhebung der Berührung folgt Aufhebung der Empfindung; aus der Aufhebung der Empfindung folgt Aufhebung des Durstes; aus der Aufhebung des Durstes folgt Aufhebung des Erfassens; aus der Aufhebung des Erfassens folgt Aufhebung des Werdens, aus der Aufhebung des Werdens folgt Aufhebung der Geburt; durch Aufhebung der Geburt werden Alter und Tod, Schmerz, Kummer, Leid, Betrübnis und Verzweiflung aufgehoben. Auf solche Art kommt die Aufhebung der ganzen Masse des Leidens zu stande.' So gefragt Herr, würde ich also antworten."

Redaktionelle Mitteilung. Wie bereits im Heft 1/3, Seite 56, mitgeteilt wurde, erscheint die vollständige Übersetzung des Samyutta-Nikāya im gleichen Verlag, und zwar in Einzellieferungen, von denen die erste demnächst zur Ausgabe gelangen wird.

Die Sekten des alten Buddhismus

II.

Die „nördliche" Überlieferung

Von Max Walleser

(Fortsetzung von Nummer 4/6)

Wenn auch wohl kein Zweifel darüber bestehen kann, daß das Kathāvatthu nicht nur der älteste Text ist, der über die Lehrmeinungen der alten buddhistischen Sekten Aufschluß gibt, obwohl nicht in dem Sinne, daß sich mit Sicherheit ergäbe, von welchen einzelnen Schulen die bekämpften Lehren vertreten wurden, so sind doch die Angaben der „nördlichen" Quellen in mancher Hinsicht noch wichtiger, indem sie nicht nur eine genauere Genealogie der einzelnen Schulen enthalten, sondern bei aller Kürze hinsichtlich der eigentlichen Lehrmeinungen doch hinreichend erkennen lassen, wie sich diese verschiedenen Anschauungen auf die verschiedenen Richtungen verteilten. Im Vordergrund des Interesses steht für uns noch heute wie für Wassiljew, der als der erste den einschlägigen Fragen eingehende Untersuchungen widmete, ein Text, der in seiner ursprünglichen Sanskritfassung allerdings nicht mehr vorhanden und zu dessen Verständnis die Kenntnis seiner chinesischen und tibetischen Versionen notwendig ist, das „die Spaltung der Lehre ordnende Rad" (*samaya-bhedoparacana-cakra*).[1]) Der Text ist schon von Wassiljew nach der tibetischen Übertragung des Dharmākara unter Heranziehung der drei chinesischen Versionen (Nanjio 1284—86) ins Russische und von da ins Deutsche übersetzt worden[2]), es sind indessen auf diesem Wege die an sich schon vielfach recht dunklen Sätze des Vasumitra noch erheblich unklarer geworden, sodaß schon wiederholt dem Bedürfnis nach einer neuen Bearbeitung Ausdruck gegeben wurde.[3]) Ohne dieser Aufgabe einer umfassenden Neubearbeitung vorgreifen zu wollen, erscheint es mir doch unumgänglich, diejenigen Punkte von Vasu-

---

[1]) Wassiljew, „das die Verschiedenheit der Hauptmeinungen bekräftigende Rad" (p. 244).

[2]) Buddhismus p. 244 ff.

[3]) Vgl. Rockhill, Life of the Buddha, p. 181.

mitra's Text zu erörtern, denen eine philosophische Bedeutung zukommt.

Was das Verhältnis der verschiedenen Versionen anbelangt, so darf als feststehend betrachtet werden, daß die tibetische den indischen Text am getreuesten widerspiegelt, indem auch hier der Grundsatz der gleichmäßigen Wiedergabe der indischen Ausdrücke folgerichtig durchgeführt ist, sodaß hinsichtlich der termini technici, die in der ursprünglichen Vorlage enthalten gewesen sein mögen, kaum ein Zweifel bestehen kann. Was die chinesischen anbetrifft, so wird man wohl derjenigen des Hsüan-chuang den Vorzug geben, obwohl sie die jüngste ist. Zwischen dieser und der zeitlich in der Mitte stehenden des Paramārtha, Chên-ti bestehen keine wesentlichen Unterschiede, dagegen enthält die älteste, deren Verhältnis zu den übrigen überhaupt nicht recht durchsichtig ist, in der Einleitung Auszüge aus einem ‚Mañjuśrī-paripṛcchā', „Befragung des Mañjuśrī" betitelten Texte, der aber auch nur zu dem bestimmten Zweck verfaßt und hier eingeführt zu sein scheint, um den Angaben des Textes eine gewisse Autorität zu sichern; daher also wohl die Einkleidung in ein Gespräch des Buddha mit Mañjuśrī, wobei die Aufzählung der achtzehn Schulen zunächst in Form einer Prophezeiung erfolgt. Im übrigen ist sowohl der Name des Übersetzers dieser Version wie der Zeitpunkt ihrer Abfassung nicht ersichtlich.[4])

Was nun die Aufzählung der Schulen selbst anbelangt, so stimmen die Angaben in der Hauptsache zu denen des Dīpavaṃsa, allerdings mit dem wesentlichen Unterschiede, daß in diesem wie

[4]) Zur Charakterisierung dieser Version sei hier nur mitgeteilt, daß nach ihr (TE. XXIV. 4. 78 a 16) die zwei ursprünglichen Sekten aus dem Mahāyāna hervorgegangen sind. Wie überhaupt die Prajñāpāramitā der Ursprung aller śrāvaka, pratyekabuddha und buddha sei. In dem Anhange zu der Ausgabe des Textes der TE. wird auf die Unklarheiten der verschiedenen Angaben über den Verfasser hingewiesen, insbesondere auch auf den Umstand, daß Paramārtha schon eine andere Version dieses Textes verfaßt habe und daher nicht zugleich auch die vorliegende verfaßt haben kann, die sich zudem n der Diktion der Sprache der Ch'in-Dynastie (gemeint ist die spätere, 384 bis 417 n. Chr.) bewege. So wird denn, vielleicht mit Recht, angenommen, daß Kumārajīva der Urheber dieser Version sei. Mit der von Divākara 683 n. Chr. übersetzten Mañjuśrī-paripṛcchā (TE. VI. 7. 65 a ff.) hat sie jedenfalls nichts zu tun.

überhaupt in der südlichen Überlieferung die Entstehung der alten achtzehn Sekten ausnahmslos in das zweite Jahrhundert nach Buddha verlegt wird, während nach Vasumitra, dem Verfasser unserer Darstellung,[5]) diese Entwicklung sich im Verlauf von mehreren Jahrhunderten, vom zweiten bis vierten nach Buddha vollzogen hätte. Auch in dem letzteren Texte wird die Spaltung auf die fünf Punkte des Mahādeva zurückgeführt, wobei es allerdings unklar bleibt, ob nicht von Anfang vier Parteien mit einander stritten.[6]) Aber jedenfalls vereinigten sich auch diese wieder zu zwei Schulen, die der Mahāsaṅghika und die der Sthavira. Aus der Schule der Mahāsaṅghika bildeten sich dann im Verlauf desselben Jahrhunderts, des zweiten nach Buddha, drei weitere: die Ekavyavahārika d. h. die nur eine Art von Wahrheit anerkennenden, die Lokottaravādin, d. h. die vom Überweltlichen redenden, und drittens die mit den Gokulika des Dīpavaṃsa identischen Kukkulika oder Kukkuṭika[7]); ferner die „Bahuśrutīya, nach dem gleichnamigen Lehrer benannt, und die Prajñapti-vādin, was wohl „die konventionell Lehrenden" bedeutet. Noch in dem gleichen Jahrhundert bildete ein nicht ursprünglich dem Buddhismus angehöriger Lehrer, der aber in die Schule der Mahāsaṅghika eingetreten war und auf dem Caitya-Berge lebte, unter Übernahme der hauptsächlichen Lehren der Mahāsaṅghika drei Schulen: die Caitika, die ihren Namen von ihrem Wohnsitze erhielten, die Apara-śaila (Bewohner des West-Felsens) und Uttara-śaila (Bewohner des Nord-Felsens).[8])

---

[5]) Über die Frage, welcher der verschiedenen in tibetischen Geschichtswerken, vor allem demjenigen des Tārānātha, namhaft gemachten Vasumitra unter diesem Vf. zu verstehen sei, vgl. Minayew, Recherches sur le Bouddhisme, p. 287 f. Als Abfassungszeit wird ebd. p. 201 die Epoche vom 3. bis 6. Jahrhundert n. Chr. bestimmt; sie dürfte aber wohl eher auf den Beginn dieses Zeitraums anzusetzen sein, da es nicht wahrscheinlich ist, daß noch nach der Zeit des Kumārajīva und Buddhaghosa, die beide zu Beginn des 5. Jahrhunderts n. Chr. lebten und von denen zum mindesten der letztere keine Kenntnis von den Lehrmeinungen der alten Schulen mehr hatte, eine so eindringende Darstellung der dogmatischen Differenzen der früheren Sekten noch möglich war.

[6]) Vgl. Wassiljew, p. 248 (d.) n. 3.

[7]) cf. Kathāv. II, 8 Kukkuḷa-Kathā.

[8]) Über die unbedeutenden Abweichungen hinsichtlich der Bezeichnungen der einzelnen Sekten in den verschiedenen Versionen vgl. Wassiljew l. c. p. 251 ff.

Während sich so die Mahāsaṅghika in sieben, oder, wenn man sie selbst einschließt, acht Zweige teilten, spaltete sich die Schule der Sthavira, nachdem sie lange Zeit unverändert bestanden hatte, im dritten Jahrhundert n. B. zunächst in zwei Schulen, und zwar die Sarvāsti-vādin (solche, die lehrten, daß alles sei) oder Hetuvādin (die den Grund lehrenden), und die Haimavata (Bewohner der Schneeberge), als welche sich die früheren Sthavira weiterhin selber bezeichneten. In demselben dritten Jahrhundert bildete sich aus dem Sarvāsti-vāda die Schule der Vātsīputrīya, oder Vāsaputrīya,[9]) ferner aus dieser letzteren die der Dharmottarīya („die den *dharma* als Höchstes besitzenden"), der Bhadrayānīya („die vom guten Fahrzeug"), Saṃmatīya (die von allen geachteten) und die Ṣaṇṇāgarika (die Schule der sechs Städte).[10]) Gleichfalls im dritten Jahrhundert entstand aus dem Sarvāsti-vāda die Schule der Mahīśāsaka („die Erde belehrend"), ferner aus dieser letzteren die Dharmagupta („den *dharma* bewahrend"), die den Maudgalyāyana zum Lehrer hatten, und aus dem Sarvāsti-vāda die Schule der Suvarṣa („gutes Jahr", eig. „Regenzeit") oder auch Kāśyapa, von den Chinesen mit „Licht-Trinker" wiedergegeben. Im vierten Jahrhundert bildeten sich dann aus der Schule der Sarvāsti-vādin die Saṃkrāntika („eine Wanderung annehmend") oder wie sie auch genannt werden, Sautrāntika, die den Uttara zum Lehrer hatten.[11])

Zu diesem maßgebendsten Text über die altbuddhistische Sektenentwicklung kommt die Darstellung, die über denselben Gegenstand Bhavya in seinem umfangreichen Werk Tarkajvālā gegeben hat.[12])

---

[9]) Der Name ist mit demjenigen der Vajjiputtaka des Dīpavaṃsa identisch; vgl. ‚Ält. Vedānta', p. 12.

[10]) Nach zwei chin. Übersetzungen: „des dichtbewaldeten Berges", Channagirika?

[11]) Tanjur mdo v. XC (u) PE. f. 168 b; Nanjio 1284 TE. XXIV. 4. 78 a; No. 1285 ebd. 80 b; No. 1286 ebd. 76 a. — Die Sektenbezeichnungen wurden nach den chinesischen Listen bearbeitet und mitgeteilt durch Stan. Julien, Journ. As. 1859, p. 327 ff.; vgl. ferner die Zusammenstellung derselben bei Rhys Davids, Schools of Buddhist Relief, Journ. Roy. As. Soct 1892, p. 5 ff.; Kern, Buddhismus übs. Jacobi, v. II p. 551; ders. Manual of Indian Buddhism, p. 111; Takakusu, I-tsing, Record of Buddhist Religion (1896) p. 7 ff.

[12]) Tanjur mdo v. XIX (dsa) NE. 155 b, PE. 161 a; derselbe Text mit unbedeutenden Varianten auch in v. XC (PE) f. 177 a ff.

Wenn auch innerhalb der drei verschiedenen Listen des Bhavya, die ebenso vielen Überlieferungen entsprechen, keine vollständige Übereinstimmung besteht, so betreffen doch auch hier die Verschiedenheiten nur nebensächlichere Punkte. So fehlt in der ersten, nach der in einem „*sva-guru-paramparā*“ betitelten Texte mitgeteilten Liste dle Schule der Gokulika unter den von den Mahāsaṅghika abstammenden, unter den auf die Sthavira-Schule zurückzuführenden finden sich andererseits verschiedene sonst unbekannte Namen, wie die der Muruntaka (an Stelle der Sarvāsti-vādin, die übrigens auch unter der Bezeichnung der Vibhajya-vādin zu verstehen sind); der Avantika[13]) und Kurukullaka (vielleicht mit den Gokulika der Pāli-Liste identisch). Wieder neue, aber deshalb nicht zuverlässigere Namen bietet Bhavya's zweite Liste, die mit „andere sagen“ eingeleitet ist: so die Tāmraśātīya; sie unterscheidet sich von den übrigen aber hauptsächlich dadurch, daß sie nicht zwei, sondern vier ursprüngliche Sekten angibt, nämlich die Sthavira, Vātsīputrīya, Vibhajya-vādin und Mahāsaṅghika. Wieder anders angeordnet ist schließlich Bhavya's dritte Liste, indem hier die Sthavira in drei Hauptgruppen zerfallen, nämlich die Sarvāsti-vādin, die Vāsaputrīya, Vibhajya-vādin, zu denen noch die eigentlichen Sthavira oder Haimavata hinzukommen. Da gar kein Versuch gemacht wird, die Berechtigung dieser Abweichungen etwa durch die Angabe einer Quelle zu rechtfertigen, entfällt jede Veranlassung, auf sie irgend welches Gewicht zu legen, zumal da Tāranātha wieder eine andere, aber gleichfalls nicht näher begründete Zusammenstellung bietet.[14])

[13]) Bezeichnung des nördlich der Narmadā gelegenen Landes mit der Hauptstadt Ujjayinī.

[14]) Tāranātha, Gesch. d. Buddhismus in Indien übs. Schiefner, p. 272 Die Verschiedenheit der Listen ist zum Teil darauf zurückzuführen, daß jede einzelne Schule ihre eigene Überlieferung hatte; vgl. die der Sthavira (Tār. p. 206) und Mahā-saṅghika (Tār. p. 206).

BÜCHERBESPRECHUNGEN

Leopold von Wiese, Briefe aus Asien. Rheinland-Verlag, Köln 1922. 76 SS., 8°, geb. 25 Mark (mit 8 Illustrationen).

Ein fein gebildeter Mann, der mit offenem Auge Indien bereist, wird auch wenn er sich an die viel begangenen Wege der üblichen Rundtouren hält, uns immer Interessantes zu erzählen haben. So wird auch das vorliegende Buch, das aus Reisebriefen hervorgegangen ist, zweifellos dankbare Leser finden, und ich bekenne gerne, daß es auch mir Stunden angenehmer Erinnerung bereitete. Die Etappen der geschilderten Reise sind die folgenden: Colombo mit Umgebung und Kandy—Madura—Trichinopoly—Madras—Hyderabad—Bombay—Delhi—Agra—Lucknow—Benares—Calcutta—Dardschiling—Rangoon—Mandalay—Penang—Singapore—Batavia—Hongkong—Shanghai. Die Illustrationen stammen alle aus Ceylon. Man kann nun billigerweise nicht viel Neues von einer derartigen Reisebeschreibung erwarten. Das Künstlerische liegt in der Gruppierung des Stoffes und in dem Subjektiven, das der Autor in ihn hineinlegt. Es kann auch nicht wundernehmen, daß hie und da ein Urteil — namentlich über die Menschen — schief ausfällt. Was man längs der Reisewege der Globetrotter von dem Leben und Charakter der Landeseinwohner wahrnehmen kann, ist immer etwas einseitig. Wie es durchaus irreführend wäre, wollte man die buddhistischen Mönche Ceylons nach den Tempelpriestern von Kandy beurteilen, so lernt man die Rodiyas nicht richtig kennen in dem viel von Touristen aufgesuchten Kadugannawa. Doch das sind Dinge, die sich schwer vermeiden lassen. Die Bilder, die uns in Indien entgegen treten, sind so außerordentlich mannigfaltig, daß kein Mensch ihren Inhalt völlig auszuschöpfen vermag. Wilh. Geiger

J. A. Sauter, Mein Indien. Erinnerungen aus 15 glücklichen Jahren. Leipzig, Verlag von K. F. Köhler, 1921.

Wer so lange Jahre wie der Verfasser dieses Buches in Indien gelebt hat, wird natürlich manches Besondere beobachtet und zu sagen haben, besonders wenn er so oft unter und mit den Eingeborenen, zu denen ihn aufrichtige Neigung und die Empfindung von Seelenverwandtschaft führte, lebte und selbst als Samnyâsin gekleidet Wallfahrten mitgemacht und sich ganz als Hindu gegeben und gefühlt hat. Das Buch ist aber doch mehr Unterhaltungs- als wissenschaftliche Lektüre geworden. Der Verfasser besitzt große Kunst der Schilderung, die er z. B. in der Beschreibung eines ausgestorbenen Dorfes und seiner Begegnung mit einer Aussätzigen (S. 143), des Sonnenaufganges im Himalaya (S. 186), eines Pariadorfes oder religiöser Feste beweist. Aber er hätte das geistige Indien nicht allzusehr vernachlässigen und mindestens das Buch einen Indologen durchsehen lassen sollen, der ihn vor manchem unnötigen und störenden Fehler wie „Bhagavadgitâ, das „erhabene" oder „himmlische Lied" (S. 246), dem Liebenschritt (S. 229, Druckfehler für Sieben?), dem heiligen Feuer „homam" bewahrt hätte. Alfred Hillebrandt

Die Buddhistische Versenkung, eine religionsgeschichtliche Untersuchung von **Friedrich Heiler**. 2. verm. und verb. Auflage, München 1922, 100 SS., 8°. Preis 16 Mark.

Ein Buch, das auf gründlicher philologischer Kenntnis der Pâlisprache

und des Pâlikanons beruht, und das den behandelten Gegenstand in den weiten Zusammenhang vergleichender religionsgeschichtlicher Betrachtung hineinstellt. Es berührt an dem Buche das besonders sympathisch, daß man die innere Wärme nachempfindet, mit der es geschrieben ist, daß man durchaus das Gefühl von einer Kongenialität des Stoffes und des Bearbeiters erhält. Mit Recht wird in letzter Zeit — ich verweise da auch auf H. Beckhs Darstellung des Buddhismus — größtes Gewicht auf die Bedeutung gelegt, welche in der Buddhalehre der „Versenkung“ zukommt. Sie ist nicht etwa nur Beiwerk und Schmuck, sie ist ein wesentlicher Bestandteil der Erlösungslehre; sie ist der letzte Abschnitt des Weges, der zur Erlösung führt. Nach einer Einleitung, die den Buddhismus als „mystische Erlösungsreligion“ charakterisiert, spricht der Verfasser in Kap. 3 von den „Stufen des Heilspfades“, die er mit denen der Neuplatoniker und der christlichen Mystiker vergleicht. Auch die Entwickelung durch sîla zum samâdhi erfolgt nach dem Pâlikanon in einer regelmäßigen Stufenfolge. Sie beginnt mit der saddhâ, deren Wesen, wie ich glaube, von Beckh nicht richtig bestimmt ist. Heiler hat diese Stufen, da die Sache ja auch außerhalb des Themas liegt, wie er es sich gestellt, nicht weiter berücksichtigt. Eine eingehende Untersuchung bleibt also der Zukunft vorbehalten. In Kap. 5 und 6 werden die vier Stufen des jhâna[1]) und die parallel dazu stehenden vier appamaññâ behandelt, in Kap. 7 die an jene sich anschließenden Stufen des arûpajjhâna. Ich stimme aber dem Verfasser vollkommen bei, daß die Kombination des arûpajjhâna mit dem jhâna etwas willkürliches und wohl auch zeitlich späteres ist. Die Geschichte vom Mahâparinibbâna im Dîgha-Nikâya scheint mir dies deutlich zu zeigen. Nicht von der höchsten Stufe des arûpajjhâna, sondern vom vierten jhâna geht der Buddha in das Nirvâna ein. Mit der Schilderung der paññâ, der verschiedenen im jhâna gewonnenen geistigen Kräfte und des Nirvâna schließt die Darstellung der Erlösungslehre. Vielleicht ist gerade bei dem Kapitel Nirvâna der Punkt erreicht, wo ich am meisten von Heiler abweiche. Ich vermag mich dem Worte Söderbloms über das Nirvâna, so schön es auch klingt, nicht anzuschließen. Die Sphäre, in die ich den Begriff zu verlegen geneigt bin, ist eine weit kühlere, und es scheint mir das die logische Konsequenz aus der Lehre von der anattatâ zu sein. Im folgenden Abschnitt wird das Verhältnis des jhâna zum Yoga in durchaus zutreffender Weise erörtert. Die engen Beziehungen in äußerer Hinsicht liegen deutlich zutage, aber im Buddhismus erscheint der Yoga vertieft und vergeistigt. Es ist überhaupt ein fundamentaler Gedanke bei der Beurteilung der Buddhalehre, daß sie das Überlieferte nicht beseitigt, sondern nur in veredelndem Sinne umdeutet. Wird doch selbst der Volksglaube mit seinen durchaus animistischen Tendenzen in das neue Gebäude folgerichtig eingefügt. Eine schöne Parallele zwischen der buddhistischen Versenkung und dem mystischen Gebet, sowie — nach einem Ausblick auf die Bedeutung des Gebets im Mahâyâna-Buddhismus — zwischen Buddha, dem Meister der Versenkung, und Christus, dem Meister des Gebetes, beschließt das Buch, von dem ich gerne bekenne, daß es mich von Anfang bis zum Schluß gefesselt hat, auch da, wo ich vielleicht etwas skeptischer

[1]) Das Verhältnis der Begriffe jhâna und samâdhi wird S. 15 richtig klar gestellt.

und zurückhaltender urteilen zu müssen glaube, und das ich unbedenklich zu dem Besten zähle, was in letzter Zeit über den Buddhismus geschrieben wurde. Wilh. Geiger

Udâna, das Buch der feierlichen Worte des Erhabenen, eine kanonische Schrift des Pâli-Buddhismus in erstmaliger deutscher Übersetzung aus dem Urtext von **Dr. Karl Seidenstücker.**

Der Übersetzer ist ein rüstiger Mitarbeiter auf dem Gebiete der Pâliphilologie. Wir verdanken ihm schon eine Reihe wertvoller Beiträge. Ich nenne vor allem seine hübsche Übertragung des Khuddakapâtha. Das Udânabuch hat er früher schon zum Gegenstande einer Untersuchung gemacht, deren Hauptergebnisse in der Einleitung wiedergegeben sind, die er der vorliegenden Übersetzung voranstellt, und die über Komposition, Alter, Quellen usw. des Udânabuches handelt. Die Übersetzung ist, wie ich durch Stichproben feststellte, als korrekt zu bezeichnen. Sie trifft auch, wie mir scheint, den schlichten und doch so eindringlichen Ton des Originals, soweit dies bei einer Übertragung überhaupt möglich ist. Ein Kompromiss zwischen den Forderungen der Sprache des Originals und denen der eigenen Sprache und wieder ein solcher zwischen philologischer Genauigkeit und Lesbarkeit ist unvermeidlich. Das weiß jeder, der sich einmal an Übersetzungen aus dem Pâli versucht hat. Den Inhalt des Originals restlos auszuschöpfen, wird wohl nie gelingen. Übersetzt man z. B. auf S. 32 (III. 10) die Worte bhagavâ sattâham ekapallankena nisinno hoti mit „saß der Erhabene sieben Tage lang mit gekreuzten Beinen", so ist das Wörtchen eka außer acht gelassen, und damit der Gedanke, daß Buddha während der ganzen Zeit nie die Stellung wechselte. Doch das sind Kleinigkeiten. Sehr zu billigen ist, daß der Verfasser bei den wichtigeren und schwierigeren Terminis in den Anmerkungen das Pâliwort angibt. Es wird dadurch die Kontrolle sehr erleichtert. Daß ich an manchen Stellen von der Auffassung Seidenstückers abweiche, versteht sich von selbst. Ist man ja doch beim Pâli immer wieder genötigt, auch die eigenen Übersetzungen zu revidieren. Ich kann also das vorliegende Werk allen denen, die am Pâli-Buddhismus ernstliches wissenschaftliches Interesse haben, aufs wärmste empfehlen. Wilh. Geiger

Ernst Haeckel, Indische Reisebriefe. 6. Auflage. Leipzig 1922. (Mit dem Porträt des Reisenden und vier farbigen Bildern nach Original-Aquarellen des Verfassers, sowie einer Karte von Ceylon.)

Es ist wohl unnötig, der Neuausgabe von Haeckels Indischen Reisebriefen ein empfehlendes Geleitswort mitzugeben. Wenn ein derartiges Werk seine sechste Auflage erlebt, so beweist das, daß es in weitesten Kreisen der Gebildeten Boden gefunden hat und immer wieder Leser anzuziehen imstande sein wird. Außer dem ersten der neunzehn Kapitel, das „Eine Woche in Bombay" betitelt ist, handelt das Buch nur von Ceylon. Der Titel ist also eigentlich ein wenig irreführend. Dem Genusse des Lesers tut das keinen Eintrag. Auch von Ceylon selbst hat H. nur einen Teil, nämlich den Südwesten, kennen gelernt. Den Norden und Osten, der einen ganz anderen Charakter trägt, hat er nicht betreten. Was H.'s Reisebriefe so anziehend macht, ist zweifellos die außerordentliche Kunst der Schilderung. Die prächtige Landschaft Ceylons ist gesehen mit dem an Beobachtung gewöhnten Auge des Naturforschers, aber die

Feder, die das Gesehene beschreibt, ist von der Hand eines Künstlers geführt. Glänzend sind namentlich die Schilderungen der Vegetation. Wie oft habe ich es selber in Ceylon schmerzlich empfunden, daß mir eine botanische Schulung fehlte, daß ich nicht wenigstens einen Botaniker zur Seite hatte, von dem ich mir Aufschluß erholen konnte über die vielen überraschenden Erscheinungen, die dem Laien entgegen treten. Für geschichtliche Fragen hat H. keinen Sinn. Er ändert den Namen des Dorfes, Wäligama „Sanddorf", wo er sich längere Zeit seiner zoologischen Studien wegen aufgehalten, der englischen Aussprache sich anschließend, in Belligemma dem Anklang an das italienische „bella gemma" zu liebe. Über den Buddhismus erfahren wir nichts; von Buddha wird als von einem „Gott" gesprochen. Man merkt eben deutlich, daß die „Reisebriefe" in der Zeit geschrieben sind, in der die Naturwissenschaft ihre glänzendsten Triumphe feierte und als die Wissenschaft schlechthin angesehen wurde. Aber diese Einseitigkeit des Verfassers wird ausgeglichen durch die warmherzige Begeisterung für die Schönheit der Tropennatur, von der alle seine Schilderungen getragen werden. Wilh. Geiger

WELTSCHAU

Zusammengestellt von *Ludwig Ankenbrand*, Stuttgart.

I. Akademische Nachrichten und Gelehrtenaustausch.

An die von Rabindra Nath Tagore in Shanti-Niketam gegründete Universität „Visva Bharati" wurden die Professoren M. Winternitz, der bekannte Prager Indologe, und Josef Strzygowsky, Kunsthistoriker an der Wiener Universität, berufen. Beide haben den Ruf angenommen und werden bereits im Wintersemester mit Vorlesungen beginnen. — Richard Wilhelm, der jetzt wieder in China weilt, will dort ein Orientinstitut gründen, das u. a. auch einen deutsch-chinesischen Professoren-Austausch vermitteln soll. — Der ehemalige chinesische Ministerpräsident Chu Chi-chien bereiste kürzlich Europa. Der Besuch galt, wie die „Voss. Ztg." zu melden weiß, der Vorbereitung des Planes, in Peking eine Hochschule für chinesische Klassiker zu errichten.

II. Museen und Ausstellungen.

Ende Juli fand in den Räumen der Bibliothek des Berliner Kunstgewerbemuseums eine Ausstellung chinesischer Gemälde aus der Sammlung Dr. du Bois-Reymond's statt.

III. Vorträge.

Universitätsprofessor Lic. Dr. theol. Rust sprach am 28. Juni in der Vereinigung der Freunde der Missionskunde und Religionswissenschaft in Königsberg i. Pr. über „Die Religionen Ostasiens" unter besonderer Berücksichtigung der Arbeit des Allg. Evang.-Protest. Missionsvereins. Er kommt auf die Einführung des Buddhismus im Jahre 67 in China und 552 in Japan zu sprechen, schildert das Wesen dieser Religion neben dem der anderen Religionen Ostasiens und macht seine Hörer mit der Tatsache vertraut, daß in China und Japan das Volk im allgemeinen nicht einer bestimmten Religion anhänge, vielmehr je nach Bedürfnis bei der einen oder anderen Trost und Hilfe suche.

P. Peter Browe, ein katholischer Geistlicher, sprach am 9. Mai im Saale des Konservatoriums zu Zürich über „Buddha oder Christus". Der Vortrag war auf guter Kenntnis des Buddhismus aufgebaut und von „wohltuender Objektivität" getragen. Die „Neue Zürch. Ztg." bringt in ihrer Nummer vom 14. Mai ein eingehendes Referat darüber.

Professor Winternitz aus Prag hielt Ende Mai in Düsseldorf zwei Vorträge über die „Upanischaden und die Seelenwanderungslehre" und „Buddha und der Buddhismus". Der Redner hebt hervor, daß der Buddhismus Großes geleistet habe und daß für seine Verbreitung nie ein Tropfen Blut vergossen wurde, daß wir Deutsche aber die Lebensideale dieser Religion nicht zu den unseren machen könnten. Der Buddhismus sei östliche Mönchsmoral, nicht aber ein Ideal für den Fortschritt der Menschheit. Unserem Ideal, unseren modernen Empfindungen entspreche nur die lebensbejahende Tat, die Welt schöner und besser zu machen.

IV. Zeitungs= und Zeitschriftenschau.

a) ZeitungsAufsätze

Cohn, William, Indische Kunstsammlungen, in „Voss. Ztg.", Berlin, vom 1. Juni. Cohn verweist in diesem sehr beachtenswerten Aufsatz auf die indischen Kunstsammlungen in Boston, an deren Spitze A. K. Cooma=raswamy steht, auf die diesen Winter in Holland geplante große Aus=stellung indischer Plastik und auf die indischen Museen mit ihren reichen Kunstsammlungen und bedauert, daß wir in Deutschland keine geschlossene Sammlung indischer Kunst besitzen. Er führt dies auf Verständnislosigkeit und teilweise Verkennung indischen Kunstschaffens auch in wissenschaft=lichen Kreisen zurück, was er im einzelnen belegt. Er hofft jedoch, das Beste von der Zukunft. „Es ist anzunehmen", so schließt er seine Aus=führungen, „daß mit zunehmender Bekanntschaft indische Kunst noch einmal eine gewaltige Rolle in der Begeisterung der Kunstliebhaber zu spielen hat. Viele Ideale, nach denen wir uns heute sehnen, sie haben in der östlichen Kunst ihre Erfüllung gefunden. Die Bildung einer würdig aufgestellten indischen Kunstsammlung in Deutschland würde diese ganze Bewegung mächtig fördern und ihr einen festen Mittelpunkt geben."

Lütten, Hans, **Ponngyi=Pyan;** ein Sittenbild aus Birma, in „Hamburger Nachrichten", vom 6. Juli. Schildert eingehend die Verbrennung eines buddhistischen Mönches in Birma. Aus eigenem Erleben und eigener An=schauung gibt uns Lütten hier das Bild eines Mönchslebens, eines aus tausenden. „Seit er die gelbe Robe genommen und damit der Welt ent=sagte, als Jüngling schon, hatte er rein vegetarisch gelebt, um dem einen Gebote: Du sollst kein Leben nehmen (= Du sollst nicht töten!) gerecht zu werden. Und dieses tat er inmitten von Leuten, die, wenn ihnen solches möglich gewesen wäre, wohl von Fleisch und Fisch allein gelebt hätten. . . Dort, jenem Greise, war der Verschiedene schon ein guter Lehrer gewesen und hatte ihn, seine Kinder und Kindeskinder in die Lehren des Weisen Buddha Gautama, in die Schrift und Sprache der Pitakas eingeweiht. Jenem alten Manne war er nicht nur Lehrer, er war ihm auch Arzt ge=wesen . . ." und so gibt uns der Verfasser das Lebensbild eines Neunzig=jährigen, den der Tod aus seinem selbstlosen Wirken gerissen. Dann schildert er uns die Wirkung des Todes auf die Dorfbewohner und Kloster=genossen, die Einbalsamierung, zu der 56 Liter reinen Honigs verwendet wurden, und schließlich die zwei Jahre später stattfindende prunkvolle Einäscherung, die gleichzeitig ein großes Fest bedeutet.

b) Zeitschriften=Übersicht.

An heiligen Ufern. Archiv für Kultur und Forschung im Orient. Heraus=geber Else Marquardsen=Kamphoevener. Schriftleitung Georg Léon Leszczyński (Schahin=Verlag, München). Doppelheft IV/V. Das Doppelheft bringt neben mancherlei wertvollen Beiträgen über Ägypten, Iran usw. „Shankaras Hymnus an die göttliche Mutter" von H. von Glasenapp, und „Wang und der Dämon" aus dem Chine=sischen von P. Kühnel.

Ostasiatische Zeitschrift. Beiträge zur Kenntnis der Kultur und Kunst des fernen Ostens. Herausgeber Otto Kümmel, Erich Hänisch, Wil=liam Cohn. Verlag Oesterheld & Co.., Berlin W 15. Heft 3/4 des 9. Jahr=

gangs enthält u. a. Aufsätze von Carl Clemen, Christliche Einflüsse auf den chinesischen und japanischen Buddhismus (Schluß); — M. Diman, Indische Stilelemente in der syrischen und koptischen Kunst. Mit 12 Abb.; — Hans Bidder, Erinnerungen an J. M. de Groot. — M. Winternitz, Der indische Dramendichter Bhasa.

Neu=Buddhistische Zeitschrift (Dr. P. Dahlke, Berlin, Zehlendorf). Das Frühjahrsheft 1922 enthält „Der Dhamma" (zur Physiologie des Buddhis=mus), „Die Sendung des Buddhismus", Anuradha=Sutta", „Der Buddhismus im religionsgeschichtlichen Unterricht", „Über eine Stelle im Majjhima=Nikaya", „Indische Skizzen", „Das neue Leben", „Die RikshaFahrt", Bü=cherbesprechungen, Gedichte und eine Kunstbeilage.

Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft (in Verbindung mit Prof. Dr. Hans Haas herausgegeben von Missionsdirektor D. Dr. J. Witte, Berlin; Huttenverlag, Berlin SW 11). Vorliegendes Heft 5—9 des 37. Jahrgangs 1922. Heft 4: „Die Verfolgung der Omotokyo=Bewegung" berichtet über das rücksichtslose Vorgehen der japanischen Regierung ge=gen diese Sekte, der sie sogar die Tempel niederreißen läßt, da sie angeb=lich wie Schinto=Tempel gebaut seien. Heft 6: „Rudolf Langes „The=saurus Japonicus", von Prof. Dr. H. Haas; „Der Seelenwan=derungsglaube, eine Befruchtung für die Zukunft" von Pfarrer Devaranne. Heft 7: „Eucken und Ostasien" von De=varanne; dann eine Anzahl wertvoller kleinerer Abhandlungen von Witte u. a.: „Soziale Fürsorge in Japan", „Die Erfolge d. Allg. Ev.=Prot. Missionsvereins und die Erfolge anderer Missionen in Japan", „Individualis=mus, Familie und Religion in Japan", „Ein nichtchristlicher Japaner über die christliche Mission in Japan"; mancherlei über China. Heft 9: Kleinere Abhandlungen über „Streik und Religion in Japan" u. a.

Evangelisches Missionsmagazin (Herausgeg. v. Friedrich Würz, Evangel. Missionsverlag, Stuttgart) 4.—7. Heft, April—Juli 1922. Heft 6 bringt nach dem Märzheft des „Harvest Field" neuere Begebenheiten auf den früheren deutschen Missionsfeldern in Südindien, Nachrichten aus China und Japan, und weithin eine gute Bibliographie. Heft 7 bringt „Die Kon=ferenz des Christlichen Studenten=Weltbunds in Peking" von Prof. D. Heim aus Tübingen, z. Z. in China; die Nachricht vom Tode der indi=schen Pandita Ramabai, die ihrer Tochter Manodamabai nach neun Monaten in den Tod folgte; dazu Neues zur christenfeindlichen, besonders von den Studenten ausgehenden Bewegung in China.

Ostasiatische Rundschau (Verlag: Deutscher Wirtschaftsdienst G. m. b. H., Berlin NW 7). Heft 5—8, Mai—August 1922. Heft 5: „Welche geisti=gen Werte kann China uns geben?" von Ernst Boerschmann; „China und wir" von C. F. Heft 6: „Welche geistigen Werte kann China uns geben?" (Fortsetzung); „Europa im Spiegel der ostasiatischen Presse". Heft 7: „Der Kongreß des Weltbundes christlicher Studenten in Peking"; „Gründung einer chinesischen Nationalkirche". In allen Heften zahlreiche kleinere Nachrichten, sowie politische Aufsätze und Übersichten, die In=dien, China und Japan in ihren Bereich ziehen.

Der neue Orient. Zeitschrift für das politische, wirtschaftliche und geistige Leben im gesamten Osten (Herausg. E. Mittwoch und O. G. v. We=

sendonk) 6. Jahrg., Heft 1, August 1922. Die Zeitschrift erscheint von jetzt ab in neuem, ansprechendem Gewande im Format unseres Blattes im gleichen Verlag (Verlag „Der neue Orient", G. m. b. H., Berlin W 10). Aus dem Inhalt dieser Nummer heben wir u. a. hervor: „Indien nach Gândhîs Verhaftung" von Helmuth von Glasenapp; „Die Entwicklung in Afghanistan" von O. G. von Wesendonk; „Ein mystisches Gedicht von Jayadeva" von H. v. Glasenapp.

Der buddhistische Weltspiegel, herausgegeben von Dr. Seidenstükker und Grimm, erscheint jetzt bei Drugulin, Leipzig und kündigt für den neuen Jahrgang Reprodukionen von noch nicht bearbeiteten Stücken, Buddhastatuen, aus der überaus reichen und wertvollen Buddhistischen Sammlung des Leipziger Grassi-Museums für Völkerkunde an, womit gleichzeitig, auf anschauliche Betrachtung gestützt, ein Einführungskurs in die buddhistische Symbolik verbunden sein soll.

Zeiten und Völker, Monatshefte für Volkswirtschaft, Geschichte und Geographie. Sonderheft Indien. Stuttgart, Mai 1922 (Heimat und Welt-Verlag, Dieck & Co., Stuttgart). Die Nummer bringt „Gandhis Gruß an den Prinzen von Wales", „Die indische Bewegung" von Max Grühl, „Ein aufgeklärter Despot" (Kaiser Akbar) von Dr. Ludwig Lang, „Das Jahr des Schreckens" (1857), „Tadsch-Mahal", „Indisches Allerlei", „Umschau" und eine „Bücherschau", fernerhin etwa ein Dutzend Abbilldungen, sowie eine Übersichtstabelle der indischen Religionsgemeinschaften, aus der wir entnehmen, daß in Indien 12 000 000 Buddhisten leben. Sie sind aber fast ganz auf Birma beschränkt.

c) Neue Zeitschriften.

Stimmen des Orients. Monatsschrift für das geistige, kulturelle, politische und wirtschaftliche Leben (der Völker) des Morgenlandes. Herausgegeben in Verbindung mit mehreren Orientalen von Max Grühl. Jahrgang 1, 1922 (12 Nrn.) Nr. 1, Juli (24 S.), Kirchheim-Teck (Württemberg), Fr. Späth's Nachf. Jos. Weixler, Preis 80.—.

Zeitschrift für Indologie und Iranistik. Herausgegeben im Auftrag der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft von Wilhelm Geiger, Bd. 1, H. 1 (114 S.), gr. 8°, Leipzig 1922, F. A. Brockhaus in Komm.

V. Kleine Nachrichten.

Der Osten den Deutschen wieder geöffnet. Seit dem 28. August ist Hongkong den Deutschen wieder geöffnet. Im Oktober werden ihm Singapore und die Malayenstaaten, im November oder Dezember Ceylon und im Januar Siam folgen. Indien mit Birma, Französisch-Hinterindien und Australien sind uns offiziell noch verschlossen und die Landung Deutscher ist gesetzlich noch verboten. Doch wurde dieses Verbot vereinzelt schon durchbrochen und die bereits überall wieder angeknüpften Handelsbeziehungen dürften über kurz oder lang auch Indien und den übrigen Osten wieder für uns öffnen. Japan und China waren uns nur zum Teil und auch da nur für kurze Zeit verschlossen. Damit eröffnet sich wieder die Möglichkeit, mit unseren buddhistischen Freunden im Osten die alten Beziehungen anzuknüpfen.

Über eine neue wissenschaftliche buddhistische Gesellschaft in Japan

berichtet Witte ausführlich im 6. Heft (37. Jahrgang) der „Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft". Die Gesellschaft hat sich im Anschluß an die buddhistische Hochschule (Otani-Universität der Schin-Sekte) in Kyoto als „Eastern Buddhist Society" gebildet. Sie gibt ein eigenes Organ, „The Eastern Buddhist", heraus und plant noch andere Veröffentlichungen, wie Übersetzungen buddhistischer Texte auch in europäische Sprachen. Die Zeitschrift soll dazu verhelfen, den Buddhismus zu verbreiten. Die letzte Nummer des Blattes war der Weltfriedensidee gewidmet und gipfelte in der Forderung eines „Weltfriedenskongresses nicht der Diplomaten und Staatsmänner, sondern der Religionen".

China. In Peking fand kürzlich die Konferenz des Weltbundes christlicher Studenten statt, die auch der frühere deutsche Reichskanzler Dr. Michaelis besuchte. Gleichzeitig wird von einer christenfeindlichen Bewegung aus China gemeldet, die von Studenten ausgehen und in scharfen Polemiken wie wissenschaftlichen Erörterungen gegen die christliche Weltanschauung in Zeitungen, Zeitschriften und Vorträgen zum Ausdruck kommen soll. Sie konzentriere sich um eine „Ästhetische Gesellschaft", die unter der Führung des früheren Kanzlers der Universität Peking, Zai, der in Deutschland studiert hat, arbeite. Zahlreiche nichtchristliche chinesische Gelehrte, wie Gebildete aller Stände, darunter viele, die in Europa und Amerika studierten, gehören der Gesellschaft an.

Indien. Der Sieg der Afghanen über die Engländer vor zwei Jahren hat nicht nur der Türkei aufs neue den Rücken gestärkt, sondern hat auch den Indern gezeigt, daß England nicht allmächtig ist. Das Eindringen moderner, europäischer Ideen, wie die Gandhibewegung, tun ihr möglichstes, Indien in Erregung zu halten. Die illustrierten Blätter bringen Bilder von Umzügen zu Ehren Gandhis, die im allgemeinen ruhig und würdig verlaufen, der Regierung aber trotzdem schwere Sorgen bereiten, umsomehr, als Inder jeder Richtung, Kaste und Religion sich daran beteiligen. Bemerkenswert ist auch, daß der Wesaktag, der heuer auf den 7. Mai fiel, in vielen Städten Indiens gefeiert wurde und daß, hauptsächlich durch die Werbetätigkeit der Mahabodhi-Gesellschaft, auch Bekenner anderer Religionen zahlreich an den Festlichkeiten teilnahmen, die dem Buddha als nationalem, indischem Heros galten. So berichtet v. Gp. in der „Deutschen Allgemeinen Zeitung" nach den „Times of India" über die Buddha-Feier in Bombay, die „überhaupt die erste dieser Art in dieser erst in der britischen Zeit zu Bedeutung gelangten Metropole" war, wie folgt u. a.: „Außer Buddhisten nahmen an ihr Hindus, Parsen und Mohamedaner teil. Neben anderen Rednern feierte A. Hydari, der Finanzminister von Haiderabad, dem größten indischen Staate, der unter mohamedanischer Herrschaft steht, Buddha als einen hervorragenden Faktor im indischen Nationalbewußtsein und als den Mann, der die Künstler zu den herrlichsten Bildwerken begeistert habe, welche die Welt aufweisen könne. Der japanische Konsul Nuita sprach von dem Buddha als dem Lehrer, der Indern und Japanern gemeinsam sei und beide Völker verbinde. Eine Zusammenfassung der der ganzen Veranstaltung zugrunde liegenden Motive gab schließlich R. Jayakar, wenn er hervorhob, sie solle in erster Linie dem Wiederaufbau der Einheit der asiatischen Kultur dienen, und

die Hoffnung aussprach, daß die Feiern von Buddhas Geburtstag in Indien fortan alljährlich stattfinden und zu einem die Völker Ost= und Südasiens einigenden Bande werden mögen."

Tibet. Am 14. Juli hat eine Forschungsgesellschaft engl. Buddhisten London verlassen, um unter Führung Dr. Maegovers hauptsächlich die Büchereien der tibetan. Klöster zu studieren, von denen man sich eine reiche Ausbeute für Wissenschaft und Religion erhofft. Auch Sven Hedin plant für nächstes Jahr wieder eine Tibetreise, und zwar sucht er diesmal sein Ziel vom Nordosten, von chinesischem Gebiet aus zu erreichen, da er, ausgeschlossen aus der englischen „Geographical Society" als Deutschenfreund, selbstverständlich Indien einstweilen nicht mehr betreten darf, hat er doch „gemeinsame Sache mit den Feinden Seiner Majestät" gemacht!

VI. Besprechungen buddhistischer Schriften in anderen Blättern.

Das Hamburger Fremdenblatt bespricht am 26. September eingehend in einem H. M. B., unterzeichneten Artikel die bei Kurt Wolff, München, erschienenen „Reden des Buddha" von Oldenberg und die Reclam=Ausgabe (6245) einiger Neumann'scher Übersetzungen „Aus den Reden Gotamo Buddhas".

H. Haas würdigt Georg Grimm's „Das Leiden" und „Das Problem des Ich in der Lehre des Buddha" im Literarischen Zentralblatt, Leipzig, vom 12. August, dabei sehr richtig betonend, daß „Grimms Auffassung der Lehre Buddhas gerade in diesem Punkte („Ich") im Lager der europäischen Neubuddhisten, zu deren führenden Geistern er zählt, sehr temperamentvollem Widerspruch begegnet. Es ist besonders P. Dahlke, der als Wortführer der anderen Richtung ihr entgegentritt."

VII. Neuerschienene Bücher zur Kunde des fernen Ostens.

1) Schriften buddhistischen oder buddhologischen Inhalts:

Grimm, Georg, Die Lehre des Buddha, 9.—11. Auflage, München 1922, R. Piper & Co.

Witte, D. Dr. J., Missionsdirektor, **Die ostasiatischen Kulturreligionen**, Leipzig 1922, Quelle & Meyer, 183 S.

Hearn, Lafcadio, Neuauflagen von **„Buddha", „Izumo", „Kyushu", „Kwaidan", „Lotos"** und **„Kokoro"**; Frankfurt a. M. 1922, Rütten & Loening.

Koehler, D. Dr., Indischer Geist und christliches Heil („Philosophische Reihe"), herausgeg. v. Dr. A. Werner, Bd. 52, München 1922, Rösl & Cie.

Veröffentlichungen des Forschungsinstitutes für vergleichende Religionsgeschichte an der Universität Leipzig; Herausgeg. v. Hans Haas. Nr. 5 u. 7:

Haas, Hans, Prof., „Das Scherflein der Witwe" und seine Entsprechung im Tripitaka. Mit 8 Taf. Autotypien, 23 Abb. im Text u. 1 Kt.; IV, 175 S., 4° (Enth. ferner: Haas, **Bibliographie zur Frage nach d. Wechselbeziehungen zwischen Buddhismus und Christentum** (47 S.)

Herrmann, Albert, Dr., Die Verkehrswege zwischen China, Indien und

Rom um 100 n. Ch., Geb. Orig. Kt. in Zweifarbendr. m. erl. Text., 8 S. 1 farb. Kt. 45×20,5 cm; 4⁰. — Beide Leipzig 1922, J. C. Hinrich'sche Buchhandlung, Leipzig.

Oldenberg, Hermann, Buddha (Reden, Lehre, Verse, Erzählungen), Übers u. eingel. v. H. O., aus dem Nachlaß. München 1922, LVI und 473 S., gr. 8⁰, Kurt Wolff Verlag.

Jasink, Bernardus, Die Mystik des Buddhismus, Leipzig 1922, Altmann.

Seidenstücker, Karl, Dr., Itivuttaka (Übers.), Leipzig 1922, Altmann.

Nyanatiloka, Bikkhu, Anguttara-Nikaya, Fünferbuch (Übers.), München 1922, Oskar Schloß.

Günter, Heinrich, Buddha in der abendländischen Legende, Leipzig 1922, H. Haessel; XII u. 306 S.

Hansila, Ulrich, Vom Buddhismus. Ein kleiner Führer durch seine Lehre. Berlin 1922, Luna-Verlag, Berlin SW. 11 (Bd. 1 der Serie „Was muß man wissen?").

2) Wichtigere, neue Schriften aus der Welt des Buddhismus nichtbuddhistischen Inhalts:

Jü kang hu, Von Confucius zu Christus. Übers. v. Missionar J. A. Kunze, Berlin 1922, Buchh. d. Berliner ev. Missionsgesellschft.; 8⁰, 36 S.

Kunze, J. A., Mission., Aus dem Leben eines chinesischen Helfers, Berlin 1922, Buchh. d. Berl. ev. Missionsgesellschaft; 8⁰, 20 S.

Brinckmann, A. E. (Herausg.), Die Kunst des Orients (v. Kühnel, als Bd. 2 der sechs Bücher der Kunst), Berlin-Neubabelsberg 1922, Akadem. Verlagsges. Athenaion m. b. H.

Hedin, Swen, Transhimalaja, 8. Auflage, Bd. I, II, III. Leipzig 1922, F. A. Brockhaus.

Wilhelm, Richard, Peking, Chinesische Lebensweisheit. Vom Sinn des Lebens. Darmstadt 1922, Otto Reichl.

Melchers, China, 2. Bd., Der Tempelbau. Die Lohan von Sing-Yan-Si. 4.—9. Tausend; aus „Kulturen der Erde", 4. u. 5. Bd., Hagen i. W. 1922, Folkwang-Verlag, G. m. b. H.

Fick, Dr. Richard, Praktische Grammatik der Sanskrit-Sprache für den Selbstunterricht. 4. Aufl., Leipzig und Wien 1922, Hartlebens Bibliothek d. Sprachenkunde, Tl. 33; XII u. 194 S., kl. 8⁰, A. Hartleben.

Viśvanâtha Pañcânana Bhattâcârya, Kârkâvalî. Mit d. Verfassers eigenem Kommentar Siddhântamuktâvalî, aus dem Sanskrit übersetzt von Otto Strauß (Abhandl. f. d. Kunde d. Morgenlandes; Red. Wilh. Geiger, Enno Littmann, Georg Steindorff, Bd. 16, Nr. 1). Gedr. m. Unterstützung d. Hänel-Stift. u. d. Deutsch. Morgenl. Ges., Leipzig 1922, F. A. Brockhaus i. Komm. (XI u. 133 S.) gr. 8⁰.

Sûdraka, König, Vasantasenâ oder das irdene Wägelchen (Mrcchakatikâ). Deutsch von Herm. Camillo Kellner. 3. Aufl., Leipzig 1922; mit Einltg. v. Joh. Nobel; Ph. Reclam; 167 S., kl. 8°. Recl. Univ. Bibl. Nr. 3111/3112.

Bohn, Dr. Wolfgang, Die Selbstheilung der kranken Seele, Bd. 2. Leipzig 1922, Altmann.

Glaser, Curt, Die Kunst Ostasiens. Der Umkreis ihres Denkens und Gestaltens. Mit 36 Bldtaf. (6.—9. Tausend). Leipzig 1922, Inselverlag (VIII, 207 S.), gr. 8°.

Melchers, Bernd, China, Der Tempelbau. Die Lochan von Sing=yan=si. Ein Hauptwerk buddhistischer Plastik. 2. Auflage. Hagen i. W. 1922, Folkwang=Verlag. (47 S., 74, 45 S. Abb., 39 S. mit Abb. und Pl.), 4°.

Schomerus, H. W. Lic. theol. D. D. Doz., Die Anthroposophie Steiners und Indien. Leipzig und Erlangen 1922, A. Deichert; 67 S. m. Abb., gr. 8°.

Madhva, Anandatîrtha, Kommentar zur Kâthaka=Upanisad. Sanskrit=Text in Transkription nebst Übers. u. Noten, herausg. v. Betty Heimann. Leipzig 1922. 56 S., gr. 8°. Otto Harrassowitz (Kiel, Promotionsschrift vom Juli 1919).

La Roche Emanuel, Indische Baukunst. Herausg. unt. Mitw. von Alfred Sarasin. Mit e. Geleitw. von Heinrich Wölfflin u. e. Lit. Verz. von Emil Gratzl. 1. Teil Tempel, Holzbau und Kunstgewerbe. 2. Teil: Moscheen und Grabmäler. 3. Teil: Stalaktiten, Paläste und Gärten. Tl. 2 = Bd. 3, 4. Tl. 3 = Bd. 5, 6. München 1921/22. F. Bruckmann. 45,5 × 32,5 cm und 64 × 46,5 cm.

3) Neuerscheinungen des Auslandes oder in fremden Sprachen:

Bhattacharya, B. C., Indian images, Pt. 1, London 1922, 8°, Thaker.

Sächsische Forschungsinstitute in Leipzig. Forschungsinstitut für Indogermanistik. Indische Abteilung. Nr. 1—3:

Nr. 1. Hertel, Johannes, On the Literature of the Shvetambaras of Gujarat. 26 S., 8°.

Nr. 2. Bharatakadvâtrimsikâ. The thirthy=two Bharataka Stories ed. together with an introduction, variants, explanatory notes and a glossary, by Johannes Hertel. 55 S., 8° (Sanskrit u. Ant.).

Nr. 3. Pañchâkhyânavârttika. The Pañchakhyanavarttika. Ed. by Johannes Hertel. P. 1. Containing the text. 65 S., 8°.

Alle drei Leipzig 1922, Markert & Petters (in Kommission).

Sarkar, Benoy Kumar, Prof., The political Institutions and theories of the Hindus. Leipzig 1922, Markert & Petters; XXIV, 242 S., gr. 8°.

Subhadra, Bhikkhu, The message of Buddhism: the Buddha, the doctrine, the order. Ed. by J. L. Ellam; London 1922, K. Paul; 8°.

Khwaja, Kamal=ud=din, India in the balance. London 1922, Islamic Review, 8°.

Ahârya, Srî Ananda, Tattwajnanam, 9 u. 404 S., Leipzig 1922, Markert & Petters, Seeburgstr. 53/I.

— Kalkoram, 524 S. (mit Bild d. Verf.), Leipzig 1922, Markert & Petters, Seeburgstr. 53/I.

— Karlima Rani, 242 S., (mit Bild d. Verf.), Leipzig 1922, Markert & Petters, Seeburgstr. 53/I.

Rapson, E. J., The Cambridge history of India (in 6 vols.), Vol. 1: Ancient India. Cambridge 1922, Cmbr. Univ. Press., 8°.

Pargiter, F. E., Ancient Indian historical traditions. London 1922, Macmillan, 8°.

Eliot, Sir Charles, Hinduism and Buddhism. 3 vols., London 1922, Edward Arnold.

Stein, Aurel, The thousand Buddhas: Ancient Buddhist Paintings from the Cave-Temples of Tun-Huang, on the Western Frontier of China. London 1922, Bernard Quaritch Ltd.

Barnard, H. Clive, India in pictures; ill., London 1922; Black; 8°.

Ilbert, Sir Courtenay, The government of India. London 1922, Milford, 8°.

Tagore, Rabindranath,, Creative unity, London 1922, Macmillan, 8°.

Thakore, B. K., Indian administration of the dawn of responsible government 1765—1920; Bombay 1922, Taraporevala, 8°.

Underhill, M. M., The Hindu religions year. Calcutta 1922, Association Press, London, Milford, 8°.

Parry, T. R. Gambier, A catalogue of the Sanskrit manuscripts. Purchased for the administrators of the Max Müller memorial fund. London 1922, Milford, 8°.

Burlingame, Eugene Watson, Buddhist legends. 3 vols., Cambridge 1922, Mass. Harvard Univ. Press., 8°.

Dasgufta, Surendranath, A history of Indian philosophy. Vol. 1. Cambridge, Univ. Press., 8°.

4) Karten und Kataloge.

Das orientalische Antiquariat Karl W. Hiersemann, Leipzig, brachte einen illustrierten Katalog (Nr. 508) **Japanischer Farbholzschnitte und Schwarzdrucke** und einen weiteren (Nr. 510) **Kulturgeschichte** heraus.

Verlag Osk. Schloss, München-Neubiberg. Druck von Knorr & Hirth, G.m.b.H., München